

مَنْشُورَاتُ الْمَبَاحِثِ

ثَوْدَةُ الْفِكَرِ

أَوْ

مشكلة المعرفة عن الغزالي

تأليف

الاستاذ علي البلهوار

مَنْشُورَاتُ الْمَبَاحِثِ

تَوَارِقُ الْفِكَرِ

أَوْ

مَشْكَلَةُ الْمَعْرِفَةِ عَنِ الْغَزَالِي

قَالِيف

الْإِسْتِغْنَاءُ عَلَى الْبَلْهَوِيِّ

إلى الروح، الشائنة الهادئة
روح أخى وصديقى الشهيد
صلاح الدين أبو شوشة
أهـديني هـذا العـلـ
على البلاء وان

فهرست *

ص	ص
المقدمة - ١	٣٥ الحس الباطن
التمزالي والفلاسفة - -	٣٦ الفرق بين المحسوس والمقول
التمزالي والفقهاء - -	٣٧ أقسام الوجود
١ - الفصل الأول - الشك واليقين	٣٨ الوجود المطلق
٢ - الفصل الثاني - التقليد	٤٢ الرد على منكري الوجود
٣ - الفصل الثالث - الوجود والمعرفة	الجوهري
الشك المطلق	٤٥ مراجع الفصل
ادراك ذاتي لذاتي	٤٦ - الفصل الرابع - المعرفة وعلم النفس
معرفة النفس	٤٧ علم النفس
وجود الشخصية	٤٩ علم النفس علم تجريبي
الحياة تيار حار	٥٠ الحس
ادراك الغير	٥٣ اللمس
وجود الغير ومعرفة	٥٥ الذوق والشم
اثبات الذات بجزائبات	٥٦ البصر
الجسم	٥٨ السمع
ادراك الموجودات	
الحسية	

ص		ص	
١٠٢	مكان النفس	٥٨	قانون فيبر
١٠٣	المكان المرئي	١٦	المراجع
١٠٦	الزمان والمكان	٥٠	٥ - الفصل الخامس - المعرفة
١١٠	المراجع		وعلم النفس - الحافظة
١١١	٧ - الفصل السابع - المعنى الكلي		والخيال -
١١١	الفرق بين علم النفس	٦٢	الصور
	والمناطق	٦٦	الحس المشترك
١١٢	عمل العقل	٦٧	انتقال الحواسط
١١٤	تكوين المعنى الكلي	٧٣	الحافظة
١١٨	صور الخيال والمعاني	٧٥	الذاكرة
	الكليّة	٨٧	الخيال
١٢٠	ترتيب المعاني الكلية	٨١	ابتكار الخيال
١٢٢	المعنى الكلي والوجود	٨٤	العاطفة والخيال
١٢٦	التجريد المطلق	٨٦	العقل والخيال
١٣٠	المراجع	٩٠	المراجع
١٣١	٨ - الفصل الثامن - الحكم العقلي	٩١	٦ - الفصل السادس - الوهم او
١٤٢	المراجع		مشكلة الزمان والمكان
١٤٣	٩ - الفصل التاسع - الاعتبار	٩٥	الوهم والحس
١٥١	طرق الاعتبار	٩٦	الزمان
		١٠١	المكان

ص		ص	
	كانت Kant والغزالي	١٥٢	التمثيل
	في الزمان والمكان	١٥٩	الاستقراء
٣٠٢	نظرية كانت	١٦١	القياس
٢٠٥	المكان	١٦٧	المجربات
٢٠٧	بيان علوي لمعنى المكان	١٦٩	الأعتبار الحسابي
٢١١	الزمان	١٧٢	المراجع
٢١٢	بيان علوي لمعنى الزمان	١٧٣	١ - الفصل العاشر - العقل - ميزاته
٢١٥	نظرية الغزالي	١٧٥	وجود العقل
٢٢٢	١٢ - الفصل الثاني عشر - نظرية	١٧٥	المعرفة
	هيوم والغزالي	١٨٢	غريزة العقل
٢٢٧	نظرية الغزالي	١٨٦	الأوليات العقلية
	١٣ - الفصل الثالث عشر - علم المكاشفة ...	١٨٦	اليقين
٢٣٢	الألهام	١٨٨	الضرورة
٢٤٠	للمعرفة بإبان	١٨٨	التمميم
٢٤٢	النبوة	١٨٩	العلقة
٢٤٤	الرقيا	١٩٢	السببية
٢٤٥	طريق الصوفية	١٩٧	مبدأ التناقض
٢٤٩	التوحيد	٢٠٠	خاتمة البحث
٢٥٠	المراجع	٢٢٠	المراجع
			١١ - الفصل الحادي عشر - نظرية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

حياته ابي حامد الغزالي الفكرية تعد مرحلة من مراحل العقل البشري .
جاء الاسلام وفتح فتوحه وترجمت كتب الهند والفرس ويونان ثم اخذت المدنية
الاسلامية تسير اشواطا في جميع الميادين من فقه وكلام ودين ولغة ونحو وادب
وتاريخ وطبيعات وحساب وفلسفة . ورسخت قدم المسلمين في العلوم بأنواعها
ووضعوا فيها المؤلفات المتعددة حتى تفرعت وتشعبت وكثرت المذاهب والنحل
والنظريات واندجبت في بعضها واختلطت ولم تزلها الحروب العنيفة والحروب
الداخلية الدينية منها والسياسية إلا اشتباها وغموضا وتعقدا واضطرابا . .
ولد ابو حامد في هذا العصر المرتبك فاصبح ضمير عصره وفكره انثاقب العميق
وعقله الراجح المترن . وكان بطبعه وجبلته متعطشا للدرك حقائق الامور فاخذ يفحص

الأديان ديننا دينا والمال ملة ملة وسعى في الوقوف على سر كل فرقة ونحلة ومنهـب
 ونظرية وعلم فاتقن البحث وتعمق فيها كلها ولم يزد تعطشه إلا احتراقا ولا تطلعه
 إلا شواقا ولم يعثر على ما يشفي الغليل يطفئ الحرقه ولم يصل الى معرفة حقيقة
 ولا الى يقين شاف . فاستولى عليه الشك ولم يزد نظرا إلا وازداد شكاً حتى احتار
 وكاد يقطع ويشس وخشي ان يعيش مذنباً . ونظر مرة أخرى فلم يجد حوله غير
 الظلام الحالك . ايكون البشر في ضلال ؟ ام تكون البصيرة البشرية في عمى ابدى كأن
 الحجب استولت عليها وكان عليها غشاوة لن ترفع ؟ فباتت حياة الغزالي مأساة تمثل
 مأساة البشر كلهم ، يسألون الأرض فلا تجيب ، ويرفعون بصرهم الى السماء ، فلا
 يجدون إلا الصمت والسكوت . كيف وضع الانسان على سطح هذه الأرض ؟ وما معنى
 هذا الكون بما فيه ؟ اتكون الدنيا - يا ترى - وحيدة فريدة ، لا روح فيها ولا ادراك
 يفشاها ولا مسير ولا مدير ؟ ايكون الانسان هو المدرك الوحيد لما حوله والمتصور
 الفريد لهذا الكون ؟ ايقوي ذلك القبس من نور ، أيعلموا العقل البشري حتى يستولى
 على الوجود بادراكه ، ام هو قيس ضعيف ضئيل ونور خافت قليل ينطفئ بانقضاء
 الحياة ومرور ايام معدودات ؟ طلب الغزالي جواباً مقنعاً فلم يجد في اول امره
 ولكن عقل عميق ذو قوة وبأس شديد وجبار لا يركن لليأس ولا يعرف الاستسلام
 ثار ثورته الهائلة فكسر اغلاله وعمد الى اركان هيكل المعرفة البشرية فزعزعه
 وزلله حتى كاد ينهار على من فيه من فقهاء وعلماء وفلاسفة . وأخذ يحلل المعلومات
 البشرية وينقدها نقد الباحث التزيه لعله يعثر فيها على اليقين . وكان العقل البشري بعد
 ان سار شوطاً ، بات يراجع نفسه ويتمعن في المراحل التي قطعها . وكأنه لم يرض .
 ولم يكتف الغزالي بنقد العلوم حتى مال الى نقد آلة العلوم وتحليل العقل البشري
 نفسه وهو اول مفكر في الاسلام فكك دوايب العقل وغاص فيه ليتعرف حقيقته

وحدوده ومنتهى ما يصل اليه ، بنزاهة وثقت ولم يكن يقصد الى ذلك ؛ بل طلبه للحقيقة ادلا الى نقد العقل . وقد وقف النزالي مترددا احيانا وقد اضطرب في بعض المشاكل العويصة وقد وقف احيانا دون الوصول الى الناية . وانك تجد في هذا الكتاب الصغير ما بلغ اليه النزالي وما وصل اليه مفكرو اوروا ونقادها الكبار والمؤثرين بين اراء الفيلسوف المسلم العظيم واكتشافاته العديدة التي استعان للعثور عليها الغريون الجليل تلو الجليل من فلاسفتهم كلوك (Locke) وهيوم (Hume) ولايبنتز (Leibniz) و « كانت » (Kant) وديسكارت (Descartes) وبين اراء هؤلاء الفلاسفة .

يندهش من يطالع كتب الفيلسوف الفرنسي ديكارت وخصوصا « رسالة المنهج » (Discours de la méthode) ثم يطالع « المنقذ من الضلال » للامام النزالي لما يجد بينهما من التشابه في الفكرة واللفاظ نفسها تقريبا . ولا يخفى على احد اركتب النزالي ترجعت الى اللغة اللاتينية وادمجها بعض الاساقفة في مؤلفاته من غير ان يشبه عنها كما ان يهود اسبانيا فروا منها بعد انتصار الاسبان على المسلمين والتجأ فريق منهم الى هلمند . وقد انبثق النور في ذهن ديكارت في هلمند نفسها . أليكون الفيلسوف الفرنسي اكتفى بنقل افكار حجة الاسلام كما اكتفى بذلك الاسقف الاسباني من غير ان يشبه عنها ، ذلك ما لا يمكن ان نجزم به اذ ليس لدينا إلا بعض القرائن التي لا تتجح يقينا ولم نشر على صحيح تاريخية ثابتة تفيد القطع .

حكى النزالي مأساته في صفحة خالدة من صفحات الادب العربية فقال :

« إعلموا - أحسن الله (تعالى) إرشادكم ، وألأن للعق قياكم - ان اختلاف الخلق في الآديان والممال ، ثم اختلاف الآئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون . وكل فريق يزعم

انه الناجي . « وكل حزب بما لديهم فرحون » وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله عليه . وهو الصادق الصدوق حيث قال : « مستغرق امتي ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة . » فقد كاذ ما وعد ان يكون .

ولم ازل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الان . وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة ، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار منهب كل طائفة ، لايمز بين محق ومبطل ، ومتسنع ومبتدع : لا أعادر باطنيا إلا وأحب ان أطلع على بطائنه ولا ظاهريا إلا وأريد ان أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا واتصد الوقوف على كنهه فلسفته ، ولا متكلميا إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا واترصدا ما يرجع اليه من صفوته ، ولا متعبدا إلا واترصدا ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتبصير لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي ، وديني من اول امري وربيعان عمري ، فريزة وفطرتمن الله وضعتا في جبلي ، لا باختيارى وحيلى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد من الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشؤ إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشؤ لهم إلا على التهود وصبيان المسلمين لا نشؤ لهم إلا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » فتحرك باطني الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والانتاذين ، والتمييز بين هذه التقليديات ، واوائها لتقينات ، وفي

تميز الحق منها عن الباطل اخلافاً ، فقلت في نفسي : اولا انما مطلوب العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ، هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم تكملة لا يتبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الخط والوهم . ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخط ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقاب الحبر ذهباً والمصائب ثياباً ، لم يورث ذلك شكاً وإكراهاً . فإني اذا علمت ان العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدل أي أقلب هذه المصائب ثياباً ، وقلها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التمتع من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت ان كل ما لا العلم على هذا الوجه ولا اتقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني (١) .

بعد الغناء الشديد والتفكير الطويل وصل الغزالي الى اكتشاف ميزان يزن به معلوماته ومقاييس يقاس به معرفته وليس بيني عليه فأخذ يسبر علومه علماً علماً وينقلها فكرة فكرة ويطلب اسباب ضعفها وقلة الثقة بها . بل نزهاً اولاً عن نفسه وفارقها فراقاً وابتعد عنها ابتعاداً ليتمكن من وزنها بذلك الميزان وشكك فيها جملة . اذ من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم ير وبقي في العمى والاضلال .

الغزالي والفلاسفة

اقام فلاسفة العرب وحكماءهم هيكلًا ضخماً من المعلومات المنظمة وقسموها تقسيماً محكماً وشملوا فيها جميع العلوم تقريباً ، من رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وسياسية وتوجوها لآلهية ، واطلقوا عليها اسم الفلسفة . فجاء الغزالي وفرق بينهما وأدان اليقينية منها والمزيمية . لى بين لنا بالبراهين والدلالة ، اسباب اليقين في بعضها

ومصدر الشك في الباقي اذ العلوم اليقينية تلائم العقل وتسير حسب قوائمه ولا تخرج عن حدوده حسبما تجده مفصلا في هذا الكتاب .

« أما الرياضية : فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم حياة العالم وليس يتعلق شيء منها بالامور الدينية نفيا وإثباتا . بل هي امور برهانية لا ميسل الى مجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها . »

وكذلك علم المنطق لا علاقة له بالدين اصلا بل يقتصر على البحث « في طرق الدلالة والمقاييس ، وشروط مقدمات البرهان ، وكيفية تركيبها » فمن أنكر علم المنطق ظنا منه انه يدافع عن الدين فقد اظهر قصور عقله وسخافة رأيه وبله وعيه بل انكر العقل نفسه واورث شكاً في هذا الدين الذي لا يثبت إلا مع نفي العقل وجحده .

واما العلوم الطبيعية من طبيعة وكيميا ، فتبحث عن النواميس التي تجري بمقتضاها الحوادث في هذا العالم من سير الكواكب وسقوط الاجرام على الارض وتولد النور والكهرباء والحركة والحرارة وتقلب الطاقة وطبائع المواد البسيطة والاجسام المفردة كالحديد والكبريت والاكسجين والنخب والاجسام المركبة وعالم الحيوان والنبات ، و « اسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الانسان واعضائه الرئيسة والخادمة . واسباب استعالة مزاجها . » فهي اجاث علمية تتطور وتنمو وتظم وتطفئ على اسرار هذا الكون وتمكننا من التسلط عليه واستخدامه لفائدة البشرية . وان هذه العلوم شبيهة باليقينية خاضعة لنوانيس العقل البشري ولذا لم يشك في صحتها شك .

قد اتقن الفلاسفة هذه العلوم كلها من رياضية ومنطقية وطبيعية وحدقوها وروعوا فيها وضبطوها ضبطا محكما ولم يغتسلقوا فيها لانها تابعة للعقل لم تخرج عن حدوده ولم تمتد له بل اتتبعها العقل البشري حسب قوائمه الاصيلة فاذعن كل من فهمها من الناس

بتصديقها وقبولها . « فمن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقادها في الفلاسفة ، فيحسب ان جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البراهين كهذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتطليعهم وتجاوزهم بالشرع ما - نؤمنه - بالاسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ويقول : لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فاذا عرف بالتسامح كفرهم وجحدهم . فيستدل على الحق هو الجحد والانكار للدين ، وكم رايت من يضل عن الحق بهذا القدر ولا مستدله - والا ! واذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم ان يكون حاذقا في كل صناعة : فلا يلزم ان يكون الحاذق في الفقه والاسلام حاذقا في الطب ، ولا ان يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو ، بل لكل صناعة اهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق . وان كان الحق والجهل قد يلزمهم في غيرها . فكلام الاوائل في الرياضيات برهاني ، وفي اللاهيات تخميني : لا يعرف ذلك إلا من جربه وخاض فيه . فهذا اذا قرر على هذا الذي اتخذ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول . بل تعلم غلبة الهوى وشهوة البطالة . وحسب التكليس على ان يصير على تحسين الظن بهم في العلوم كلها... انهم (اي الفلاسفة) يجمعون للبرهان شروطا يعلم انها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما امكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ؛ وربما ينظر في المطلق ايضا من يستحسنه ويضاهيها . فيظن ان ما ينقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم اللاهية (١) » .

قد طالع الغزالي كتب الفلاسفة وخصوصا كتب الفارابي وابن سينا وما نقلوه من ارسطاطاليس وامعن النظر فيها فلم يعثر على اليقين الذي يطالبون به وجدهم مختلفين قد تفرقوا شيئا وتشعبت مذاهبهم « فما قدرنا على الوفاء بالبراهين على ناس شرطونا في

المتعلق فشن الغزالي عليهم الفلاة وغزاهم في عقر دارهم ونصب لهم العداوة فكأنوا هم
 أيضا حربا عليهم ورموا بكل نقيصة وأظهروا في مظهر المقلل للذهن الذي لا يستقر
 على مذهب . بل ينتقل بين النظريات والمذاهب من غير تمييز حتى قال في شأنه أحد
 أئمتهم وهو ابن رشد في « فصل المقال » فرأى بالكفر كما رماهم : « أما من كان من
 غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها (أي آيات القرآنية) على الظاهر وتأويلها في
 حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر . ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه لايمان
 بالظاهر ، فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي إلى الكفر . فمن انشأ له من أهل التأويل
 فقد دعا إلى الكفر . والداعي إلى الكفر كفر . ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات
 إلا في كتب البرادين ، لأنها إذا كانت في كتب البرادين يصل إليها إلا من أهل البرهان .
 وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو
 الجدلية ، كما يصنع أبو حامد فخطأ على الفرع وعلى الحكمة ، وإن كان الرجل إنما قصد
 خيرا ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك : ولكنهم كثروا بذلك الفساد بدون
 كثرة أهل العلم : وتطرق بذلك قوم إلى طلب الحكمة ، وتقوم إلى طلب الشريعة ، وقوم
 إلى الجمع بينهما . وبشبه أن يكون هذا أحد مقاصد بكتبه . والدليل على أنه رام بذلك
 تنبيه القطن ، أنه لم يلزم منهبا من المذاهب في كتبه . بل هو مع الأشاعرة أشعري .
 ومع الصوفية صوفي . ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان إذا لقيت ذيمن ؛ وإن لقيت مديا فعندنا (٢)

ولم يكتف ابن رشد بهذا الهجوم على الأمام الغزالي حتى عاد بالائمة عليهم مرة
 أخرى فقال : « ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى : وذلك أنه صرح بالحكمة
 كلها للجمهور . وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد : فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب
 للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف بتحافت الفلاسفة ، فكفرهم فيه في مسائل

ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع ، كما زعم ، وبدعهم في مسائل ، وأتى فيه ببعض
مشككة . وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قل في
كتابه المعروف « بجواهر القرآن » ان الذي اثبت في كتاب التهافت هي أقاويل
جدلية . وان الحق انما اثبت في « المضمون به على غير اهل » . ثم جاء في كتابه
المعروف « بمشكاة الانوار » فذكر فيه مراتب العارفين باقية : فقل : ان سائرهم
مجبوبون إلا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى . وهو الذي
صدر عنه هذا المحرك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية .
وقد قل في غير ما وضع : ان اولوهم الالهية هي تمنينات بخلاف الامر في سائر علومهم . واما
في كتابه الذي سماه المنفذ من الضلال فغاص في علم الحكماء ، و اشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة
والفكر ، وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم . وكذلك صرح
بذلك بمنه في كتابه الذي سماه « بكيمياء السعادة » فصار الناس بسبب هذا
التشويش والتخليط فرقتين ، فرقة اتدبت لنظم الحكماء والحكمة ، وفرقة اتدبت لتأويل
الشرع وروم صرنه الى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقرر الشرع على ظاهره
ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لان التصريح بذلك هو تصريح
بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها : لانه لا يكون مع العلماء
الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . فلحق من فعله
هذا اخلال بالامرين جميعا ، اعني بالحكمة وبالشرع ضد اناس ، وحفظ الامرين جميعا
عند آخرين . اما اخلاله بالشرعية فمن جهة فصاح فيها بالتأويل الذي لا يجب ان
يصرح به . واما اخلاله بالحكمة فلا فصاحة ايضا بزمان فيها لا يجب ان يصرح بها
إلا في كتب البرهان . واما حفظه للامرين فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما جوا .
وأكد هذا المعنى بان عرف وجه الجمع بينهما . وذلك في كتابه الذي سماه :
« التفرقة بين الاسلام والزندقة » . وذلك انه عد فيه اصناف التأويلات وقطع

فيه ان المؤول ليس يكفر ، وان خرق الاجماع في التأويل » .
ثم وضع ابن رشد كتابا خلاصا للرد على الغزالي وهو « تهاافت التهاافت » . وقد قصد الى تنفيذ اقوال حجة الاسلام من غير مراعاة لجميع ابحاثه في كتبه كلها فلم يهتد الى رد حقيقي اذ اعتمد ابو حامد في نقده للفلاسفة على تحليل العقل نفسه فلم ينقض فروع الفلسفة بل قضى على أساسها الذي نبئت عليه اذ برهن لنا بالدليل على ان العقل لا يخرج في اعتباره واستبصاره ونظرة عما ياتي به الحس فلا يرى ولا يقدر ان يرى ما وراء الطبيعة ومهما حاول ذلك إلا ورجع بالحيلة والخسران والتضارب والتناقض .

لقد سعى افلاطون وتلميذه ارسطاطاليس والفارابي وابن سينا من بعدهما في اقامة الدليل العقلي بالبرهان القاطع على وجود الله ثم على الوصول الى ادراكه . فوجدوا في طريقهم حجرة عثرة صعب عليهم ازاحتها : الزمان والمكان ؟ الوجود المطلق لا يتقيد بعد ولا بجزء والحق الاعلى مطلق . فكيف يمكن للفلاسفة ان يتخلصوا من الزمان والمكان . ومهما سموا في اجالة النظر واتسع تصورهم واعلى وتجرد إلا ويجدون الزمان غير متناه من طرفيه . ومهما فحصنا في الماضي ، وابتمدنا عن الحاضر إلا وتصورنا قبل اللحظة التي وصلنا اليها لحظات اخرى ، بل زمانا ممتدا نحو الماضي من غير نهاية . وكذلك في المستقبل . ومهما تصورنا شيئا موجودا إلا وتصورناه مقترنا بزمان ؛ والحق السرمدى الذي لا يزول خارج عن كل زمان بل يجب ان يكون خارجا عن كل زمان وإلا كان كبقية الموجودات الحسية . فقالوا ان الزمان لا معنى له إلا دوران الفلك . فقبل ان يخلق الله الفلك لم يكن زمان . وما دوران الفلك في الحقيقة إلا مقياس نقيس به الزمان . وذلك ما بينه لهم الغزالي اذ اظهر هنا تلاعبهم باللفظ الضخم الجوفاء وعيهم في اقامة البراهين

الزمنية . ثم اراقنا ان الزمان والمكان لا حقيقة لهما ولا وجود ذاتي خارج وهما
وذلك ما فصلناه في باب الزمان والمكان من هذا الكتاب .

لم يكتب الفيزيائي بنقل ما وجد في كتب المتكلمين من افكار الفلاسفة بل
جد واجتهد في تعلم علومهم كما حكا لنا في المقدمة :

« ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة وعلمت يقينا انه
لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى
اعلمهم في اصل ذلك العلم . ثم يزيد عليه ويجاوز درجته : فيطلع على ما لم يطلع
عليه صاحب العلم من غور وغائلة . واذا ذاك ، يمكن ان يكون ما يدعيه من فساد
حقا . ولم أر احدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمه الى ذلك .

ولم يكن في كتب « المتكلمين » من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا
كلمات معقدة مبسدة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاقترار بها بعقل عامي ، فضلا
ومن يدعي دقائق العلوم : فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رد في
عماية . فسمرت عن ساق الجدد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من
غير استماتة بأساذ . واقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في
العلوم الشرعية وانا ممنوع بالتدريس والإفادة لثلاث مائة نفس من الطلبة ببغداد فاطلعتني
الله سبحانه وتعالى . بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلطة ، على منتهى علومهم في
اقل من سنتين ثم لم أزل اواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة . أعادته
واردته وأنفقد غوائله وإغواره حتى اطلعت على ما فيه من جذاع وتليس ، وتحقيق
وتحليل ، اطلعا لم أشك فيه . »

فقد حارب الفيزيائي الفلاسفة من بينة من امرهم وظهر عجزهم وغلطهم ولم
يتمكن من ذلك حتى حل العقل البشري نفسه ونقدا نقدا عميقا . وجد بعضهم وهم

الدهريون والطبيعيون يظنون أن العالم يكتفي بنفسه ولا يحتاج الى صانع ولا الى خالق وان الكون سرمدى ابدي تتسلسل فيه الاسباب والمسببات بلا بداية ولا نهاية كما ظن الكلدانيون من الفلاسفة ان الله لا يشتغل بالجزئيات بل خلق الاسباب الالهية والتظام الموجود؛ ثم تتج المسببات عن اسبابها بطبيعتها؛ وان الله هو سبب الاسباب فتفكر الفزالي طويلا وغاص، وقوض حجج الفلاسفة في هذا المضمار من اصلها. اذ يقررون مبدأ عاما للعقل، على زعمهم، ويقولون لكل شيء موجود سبب ولا يعقل ان يكون شيء موجود من غير سبب. فهذا العالم الموجود لا بد له من سبب وسببه هو الله. فهو سبب الاسباب. وهو ليس له سبب فينفون ما كانوا قدروا من قبل؛ ويجزمون من غير خجل ان هناك موجودا من غير سبب؛ ويناقضون أنفسهم بل يجعلون العقل البشري نفسه متناقضا متضاربا. فلما جد ابو حامد في بحثه وجد ان السببية ناتجة عن المشاهدة وهي فكرة قد كونتها المادة. اذ نشاهد الحوادث مرتبطة بعضها ببعض. فالحادثان الذان مهما شاهدنا الاول منهما إلا رأينا متبوعا بالثاني يرتبطان في ذهننا حتى نعتقد ان الثاني ناتج من الاول واذا تكرر وجود الحادثين المرة تلو الاخرى فأتانا زداد اعتقادا انهما مرتبطان بالسببية ونصير نجزم جزما باتا بان ظهور الثاني يتبع دائما ظهور الاول ولا دليل لدينا على ذلك إلا ما شاهدناه. وانك تجد الكلام مفصلا عن ذلك في باب العقل. فليست السببية قنونا علما من قوانين العقل البشري بل هي مجرد فكرة مستقاة من التجربة الحسية. فلا تحكم بها إلا على العلم الحسي بل ينبغي ان لا نعلمها في تفكيرنا وان لا نتخذها اساسا لبنى علمنا جميع معلوماتنا كما فعل الفلاسفة فضلوا واضلوا. اما الوجود فيعطى من واهب الوجود بل لا موجود حقيقي إلا الوجود المطلق والحق اللاهلى والواحد الاحد وهو الفاعل المخترع. قد بين الفزالي فكرته بامضاح في «تعاهت الفلاسفة» وبنى عليها في «الاحياء» فقال:

« ان قلت كيف الجمع بين التوحيد والفرع . ومعنى التوحيد ان لا فاعل إلا الله تعالى ؛ ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد . فان كان العبد فاعلا ؛ فكيف يكون الله تعالى فاعلا ؟ وان كان الله تعالى فاعلا ؛ فكيف يكون العبد فاعلا ؟ ومفعول بين فاعلين غير مفهوم . فاقول : نعم ! ذلك غير مفهوم ، اذا كان للفعل معنى واحد ، وان كان له معنيان ، ويكون مجعلا مرددا بينهما لم يتناقض ؛ كما يقال : قتل الامير فلانا . ويقال قتله الجلاء . ولكن الامير قاتل بمعنى امرأ والجلاء قاتل بمعنى آخر . فكنذلك العبد فاعل بمعنى ، والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلا انه المخترع الموجد ؛ ومعنى كون العبد فاعلا انه المحل الذي خلق فيه القدرة ، بعد ان خلق فيه الارادة ، بعد ان خلق فيه العلم ؛ فارتبطت القدرة بالارادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالشروط ، وارتبط بقدرة الله ارتباط الملول بالعلة ، وارتباط المخترع بالمخترع . وكل ماله ارتباط بقدرة ، فان محل القدرة يسمى فاعلا له كيفما كان الارتباط ، كما يسمى الجلاء قاتلا والامير قاتلا ، لان القتل ارتبط بقدرتهما ؛ ولكن كل وجيب مختلفين . فلذلك سمي فاعلا لهما . فكنذلك ارتباط المقنورات بالقنوتين . ولان توافق ذلك وتطابقه ، نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ، ومرة الى العباد ، ونسبها بينها مرة اخرى الى نفسه (٣) . هذا فيما يخص اعمال البشر ، اما فيما يخص ارتباط الحوادث العادية والاسباب والمسببات في الجماد فالامر اين لو تمننا قليلا لما وجدنا معنى لقولنا : فاعل الاحراق هو النار والحراة ومهما ازددنا بحثا في السببية بالمعنى العادي إلا وازدادت غموضا . وقد ينهنا الفزالي ووضح معناها ومرماها .

يقول الفلاسفة انهم يصلون الى ادراك الحق المطلق والوجود السرمدى الذي لا يزول مقولهم ويتفق جميع الفلاسفة تقريبا في جعل الالهييات تلجا للعلوم كلها ولكنهم في كنه تصورهم للعالم ينقسمون قسمين عظيمين متبعين في ذلك . امامي التفكير اليوناني ، اعني

أفلاطون وتلميذه أرسطو، منهم من يقول أن الأرواح هي الموجودة الحقة وهي الموجودة وحدها وكان المعاني الكلية التي تصورها عقلا هي أرواح الأشياء التي كانت نفوسنا متصلة بها قبل أن تنزل إلى حضيض الأجسام والمادة. إذ الأجسام لا دوام لها ولا بقاء وما هي إلا أشباح تتغير وتبدل باستمرار ككل الخيالات الباطلة لا قرار لها ولا وجود ولا حقيقة وما هي أيضا إلا انعكاسات للمعاني السرمدية الموجودة حقا في عالم الأرواح ولذا قال ابن سينا قصيدته المشهورة :

هبطت إليك من الملل الأرفع * ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف * وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما * كرهت فراقك وهي ذات تنجع
انفت وما ألقت قلما واصلت * ألقت مجاورة الخراب البقع
واظن لها نسيت عهدا بالحمى * ومنازلا بفراقها لم تنزع
حتى اتصلت بهاء هبوطها * من ميم مركرها بذات الأجرع
علقت بها ثاء اثقل فاصبحت * بين الملمم والطلول الخضع
تبكي وقد نسيت عهدا بالحمى * بمدامع تهوى ولما تقلع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى * وذنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق * والنعم يرفع كل من لم يرفع
وتعود عالمة بكل خفية * في العالمين فخرها لم يرفع
فهبطها إذ كان ضربة لازم * لتكون سامة لما لم تسمع
فلأي شيء اهبطت من شاهق * سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان اهبطها إله الحكمة * طويت عن الفطن الليب الأروع
أذ عاقها الشوك الكثيف فصدها * قفص من الأوج الفسيح الأرفع
وانك لتشاهد أعظم المفكرين المسلمين كابن سينا والغارابي يقولون لما لهم من نزاهة

فكرية ان المقول البشرية قاصرة عن ادراك الحقيقة السرمدية المطلقة وان كانت بطبيعتها وخلقتها مستعدة لمعرفة ذلك لما غشاها من حجاب المادة فلو انزلت عن المادة واباطيلها وخلصت وصفت ورجعت الى اصلها وطبيعتها لادركت الواحد الموجود فترى الفلاسفة الذين لا يتكلمون إلا بالبرهان العقلي والنظر والاعتبار يتلفظون بالفاظ الصوفية ويرمون بمنطقهم وما حوالا عرض الحائط ويخالفون منهم وطريقهم فيقول الفارابي ربما تكون عقولنا اضعف من ان تدرك المبدأ الاول « لا لحفاء فيه او نقصان اذ هو في نهاية الوضوح والكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره لتلبسنا بالمادة التي هي السبب الاول في ان جعلت جواهرنا جوهر ايبعد عن الجوهر الاول ، اذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورها له اتم وايقن واصدق ، وكما كنا اقرب الى مفارقة المادة كان تصورها له اتم ، وانما يصير اقرب اليه بان يصير عقلا بالفعل ، فاذا فارقتنا المادة على التمام يصير المقول منه في اذهانتنا اكمل ما يكون »

اما القسم الثاني من الفلاسفة فهم الذين قالوا بان الموجود هو المعاني والأشخاص اي هذه الأجسام التي نشاهدها وتتصل بها على طريق الحواس وما المعاني الكلية المقولة إلا انعكاسات تلك الأجسام وانما في امكاننا ان ندرك الوجود المطلق وان نقيم الدليل على وجوده وان نتصوره بعقولنا . ان المعاني الكلية عامة تشمل اشخاصا متعددة ، فلفظة « زيتونة » وتشمل جميع اشجار الزيتون الصغيرة والكبيرة سواء اكانت بتونس ام بسوريا ام باسبانيا تشمل ايضا الزياتين الماضية والحاضرة والمقبلة فلو عوضنا تلك اللفظة بلفظة « شجرة » لكانت اعم اذ تشمل عددا من الأشخاص اكثر واوفر ولكنها من ناحية اخرى اقل ضبطا ثم لو ازدادنا في التعميم شيئا فشيئا وانقصنا الصفات الذاتية صفة صفة قلنا : « زيتونة » ثم « شجرة » ثم « نبات » ثم « جسم » ثم « موجود » ثم « وجود » فان عقلا يتنقل من معنى كلي الى معنى اصم واكثر تجريدا وابعد عن المادة حتى يصل الى اعم معنى بل الى ادراك الوجود المطلق الذي لا يقيد بشرط ولا يعد بحد

قد عسر الوفاق بين هذين المنهيين وبقي التطلع بينهما طيلة قرون . أيكون
 اصل الوجود الاجسام والمادة ام تكون الارواح والمعناني . جاء الغزالي وقرا كتب
 الفلاسفة فوجد الخلاف محتم ما بينهم في هذا الشأن فتعمق اكثر منهم جميعا ووجد حلا
 لهذا المشكل العظيم فلم ينكر وجود المادة ولا وجود الاجسام وقال اتنا نتصل بهذا العالم
 اي بالوجود على طريق الحواس والحواس تتأثر بذلك الوجود تأثيرا معينا لانها مستعدة
 لذلك التأثير الخاص فيستقي عقلنا معلوماته من الحس ويتصرف فيها ويجريها من لواحق
 الحس ويصيرها معناني كلية عامة مجردة ويوقع الازدواج بينها ليتقاسم في معلوماته .
 وستجد كل ذلك مفصلاً في هذا الكتاب . ان العقل البشري مقيد بقوانين لا يخرج
 منها ولا اتصال له بالوجود إلا على طريق الحس فمهما خرج عن المعلومات المستقاة
 من الحس إلا وزاغ فلا يمكن له ان يتصور موجودا وهو ليس له اتصال به ومهما
 سمى في تصور الوجود المطلق إلا وتاله واتبع خيالات اذ المعناني الكلية قوالب جوفاء
 يستخلص العقل من المحسوسات فلا تدل على وجود خارج عنها وانها لا تثبت وجود
 اصلا بل وجودها في عقلنا وذهننا فقط . فلعقل وحده لا ينفي وجودا ولا يثبت وجودا
 إلا استنادا على امور خارجة عنه . ولكنه هو آلة المعرفة وهو وان كان علمه غير
 مطلق « منبع العلم ومطلعه واساسه ؛ والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة ، والنور
 من الشمس . والرؤية من العين »

يعتقد الغزالي ان خاصية الانسان وغايته هو العلم . والعقل وحده عاجز عن ادراك
 الوجود المطلق فكيف العمل ؟ وكيف يمكن للبشر ان يدركوا واهب الوجود ؟ اذ « لم
 يجعل غير العالم من الناس ، لان الخاصية التي تتميز الناس بها عن سائر البهائم هو العلم
 فالانسان انسان بما هو شريف لاجله وليس ذلك بقوة شخصه فان الجمل اقوى منه
 ولا بعظمه فان الفيل اعظم منه ، ولا بشجاعته فان السبع اشجع منه ، ولا باكله فان

الثور اوسع بطناً منه ، ولأليجام فان اخس المصاير اقوى على السفاد منه . بل لم يخاق إلا للعلم . يقول الغزالي ان للمعرفة باين ، باب الحواس وهو المعروف الموجود عند جميع البشر وباب آخر وهو باب الالهام يكتشفه الانسان في اعماق نفسه اذا ما انفصل عن العالم الخارجي ويصل منه الى معرفة الوجود المطلق والعلم اليقين . وقد فصلنا القول في ذلك في باب الالهام .

اخذ الغزالي في جميع تصانيفه يهاجم التقليد والمقلدين ويظهر عما هم وبين ضرورة النظر والفحص والشك لان اكثر اناس يزعمون عن الحق بمجرد التقليد ومن يؤمن من غير دراية فلا يؤبه به ، فالعاقل يشك حتى تقوم البراهين على الحق بل لم يجعل العاقل إلا ليميز بين طريق السعادة والشقاوة ، فيعمل به ؛ ويعتقد الحق في الاشياء على ما هي عليه ، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين . لا عن تقليدات ضمنية ، ولا عن تخيلات مقنعة واهية « فكانت القاعدة الاصلية التي اتبعها الغزالي في جميع تفكيره » هي قاعدة الشك العلمي المتخصصة في جملة :

من لم يشك لم ينظر ؛ ومن لم ينظر بقي في المبي والضلال.

حكم الغزالي هكذا العقل في جميع الامور فلم يقل بقول عالم لانه عالم بل لاننا تبع الحق وكرر فكرته في « معيار العلم » ولخصها في قوله :

« على الجملة لا ينبغي ان تعرف الحق بالرجال بل ينبغي ان يعرف الرجال بالحق . فتعرف الى الحق اولاً ، فمن سلكته ، فاعلم انه حق . فاما ان يعتقد في شخص انه حق او لا ، ثم تعرف الحق به ، فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر المقلدين ، اجازة كتب الله واما اننا منه » .

الفزالي والفقهاء

ان المفكرين الكبار والمكتشفين العظام لا يؤثرون إلا على عدد ضئيل من الخاصة في اول امرهم فلا تتغفن اليهم الجماهير ولا تلغفت فتسرب اراؤهم وتغترعهم شيئا فشيئا وتنتشر بين الناس وتغير مجرى حياتهم الخاصة والعامة . ولكن ذلك التأثير على المجتمع البشري لا يكون إلا اذا كانت اراء المفكر واختراع المكتشف تابعة لناموس من نواميس الطبيعة او لحقيقة بشرية قارة .

ربما يكون بعض فلاسفة المسلمين قد اهتدى الى طريق الشك العلمي او الفلسفي قبل الفزالي ولكننا لم نرهم جعلوه اساسا لاجائهم وهو اصل كل بحث فلسفي وكل اكتشاف علمي . اذ لو سلم الانسان بجمع ما يجد من علم ونظام واقتنع ان ذلك العلم هو عين الحقيقة وذلك النظام ابدي لا يقبل تبديلا ولا تغييرا لما تقدم العلم ولا التفكير البشري . ان الفزالي بنى هيكلنا ضخما كل له تأثير عميق في حياة الاسلام والمسلمين لاجل ذلك الشك نفسه . وانا نجد مثالا له في المفكر الفرنسي ديكارت (Descartes) . فانه شك في علومه كلها وقوضها من اصلها ثم طلب العلم اليقيني وميزانا يزن به ذلك العلم حتى مثر على القسطاس المستقيم ولكنه حصر شكه في العلوم والفلسفة فقط . فجاء من بعده من المفكرين واخذوا يزنون الانظمة السياسية والاجتماعية والعقائد الدينية بذلك الميزان فتطرق الشك الى جميع الميادين فكانت افكار ديكارت وأراؤه وشكها سببا من اسباب الثورة الفرنسية الكبرى وفي خروج قسم عظيم من الفرنسيين عن دين المسيح .

الشك مرحلة من مراحل العقل البشري . وكأنه مرض يعترى الامم والانفراد عند انتقالهم من طور الى طور . وهو يقظة وانتباه . نشاهد الشاب المتعلم عندما ينشأ في سنه تستولي عليه الحيرة والارتباك ويصير يشك في جميع الامور الاجتماعية

والاعتقادية وكأنه يقاسي أزمة انتقل من حال الى حال حتى يستقر جسمه وروحه
 فترجع اليه فتمتد بالمعائد الموروثة والعلوم المنقولة . ولكن الغزالي جعل من ذلك انشك
 الطوري المادي ومن تلك المرحلة في حياة الانفراد شكاً نظرياً اعتبارياً ونقداً فلسفياً
 لحياتنا الفكرية والاخلاقية والدينية . وانغمسها معولاً لتهديم الهياكل الجوفاء وتعطيم
 القوالب الفارغة وتكسير جميع الاعواد الياسية التي فارقتها الحيات . فتسلط على
 الفلاسفة وقوم ما اعوج من آرائهم كما تسلط على المتكلمين . فأظهر اضطرابهم
 وتناقضهم اذ يدعون من ناحية انهم لا يعتمدون إلا على العقل لاثبت الدين وما احتجى
 عليه ثم يقدون العقل بالايمان ويضعون للعقل حدوداً ينبغي ان لا يتجاوزها . ولم
 يتفطنوا الى تناقضهم هذا حتى أتى الغزالي ؛ فكانوا حرباً عليه لهذا السبب . اما
 خصامه مع الفقهاء فكان اقوى واشد . لاعتقادهم انهم يمثلون الدين بجميع ما فيه
 وما انفك في نظر الغزالي إلا القانون السياسي الذي يساس به البشر في الدنيا فله
 علاقة متينة بالدين ولكنه ليس الدين كله . بل الدين في نظره هو اولا وبالذات معرفة
 الله والتقرب منه والمعمل للقائه بعد الموت . ووصل الغزالي الى كشف قوانين العقل
 البشري واسرارها عندما اراد ان يعلم حقيقة الدين وان يتوصل الى اليقين ليعرف
 طريق الآخرة اي طريق الوصول الى الله . وبعد بحثه في السببية خاصة والنظر العميق
 الى حقائق الامور وحدود العقل وطريق الالهام نظر فرأى ان الوجود الحقيقي المطلق
 هو المنفرد بالوجود وأما بقية الموجودات فهي صادرة عنه متعلقة به تتعلق حركة الستر
 بالتسليم المحرك له فلو انتزع التسليم انقطع التسليم . فصارت حركة الستر . فصار الله منفرداً بالوجود
 هو الواحد الاحد ولا شيء سواه ؛ وقد بين الغزالي ذلك في الجزء الرابع من كتاب
 الاحياء فقال : « فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد إلا واحداً ، وهو يشاهد السماء
 والارض وسائر الاجسام المحسوسة ؛ وهي كثيرة . فكيف يكون الكثير واحداً ؟
 فاعلم ان هذه غاية علوم المكشفات ... الشيء قد يكون كثيراً بنوع

مشاهدة واعتبار، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار . وهذا كما ان الانسان كثير ان التفت الى روحه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه : وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ، ان نقول انه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى الانسانية واحد . وكمن من شخص يشاهد انسانا ، ولا يخطر بباله كثرة اعدائه وعروقه واطرافه ، وتفصيل روحه وجسده واعضائه . والفرق بينهما انه في حالة الاستغراق والامتنان به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق . وكأنه في عين الجمع : والمثلث الى الكثرة في تفرقه . فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ؛ وباعتبارات اخرى سواء كثيرة . وبعضها اشد كثرة من بعض . ومثاله الانسان وان كان لا يطابق الفرض ؛ ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا . ويستين بهذا الكلام ترك الانكار والجمود لمقام لم تبلغه ، وتؤمن به ايمان تصديق ، فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب ، وان لم يكن ما امنت به صفتك : كما انك اذا آمنت بالنبوة ، وان لم تكن نبيا ، كان لك نصيب منه بقدر قوة ايمانك . وهذه المشاهدة التي لا ينظر فيها إلا الواحد الحق تارة تلوم وتارة تطراً كالبرق الخاطف ، وهو الاكثر ، واللباس نادر عزيز .

لم يكشف القرآني بهذا البيان حتى عززا بايضاح وتدقيق جديد حتى لا يتبس الامر على من يقرأ كتبه . وقد حدثنا عن تجربته الشخصية فقال : « وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والمزمة والجبروت هو الواحد القهار . فما اتم إلا مسخرون تحت قهره لا قدرته ، مرمدون في قبضته . وهو الاول والآخر والظاهر والباطن » ولخص رأيه في الكلمات الآتية : « واصلها ان ينكشف لك ان لا فاعل إلا

الله تعالى ، وان كل موجود من خلق ورزق ومعلم ومنع وحياة وموت ونشئ وفقر الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم ، فالنفرد بابداعه واختراعه هو الله عز وجل ، لا شريك له فيه . واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره ، بل كان منه خوفك واليه رجائك ، وبه ثقتك ، وعليه اتكالك؛ فانه الفاعل على الافراد دون غيره ، وما سواه مسخرون ، لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض . واذا انفتحت لك ابواب المكشفة ، اتضح لك هذا اتصافا انتم من المشاهدة بالبصر .

ان طريق الفقهاء والمتكلمين في نظر الفزالي طريق دينوية محضة لا تنفي بالحاجة ولا توصلنا الى معرفة الله عز وجل بل تشغلنا عنها في كثير من الاحيان اذ يضع العمر في الجدل الاجوف وتعلم الفروع . وقد بين لنا الفزالي بالادلة والبراهين ان العقل البشري محدود مقيد لا يمكن الاعتماد عليه للوصول الى الملا الأعلى . والالهام صعب يتطلب جهودا مستمرة طيلة العمر كله ، والتجرد بالكلية لله ، وتطهير القلب من كل الادران والصفات المذمومة . وتزكية النفس ، وقطع السلائق باجمها ، اذاك يصفو العنصر الروحاني في الانسان وتكشف له اسرار الوجود ويعلم علم الصديقين والمقرين ويقنن في قلبه ذلك النور وتوضح له الامور « حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات الثامات وبقضائه ويحكمه في خلق الدنيا والاخرة » وقد قارن الفزالي بين علماء الاخرة وبين علماء الدنيا اي الفقهاء : « الاخلاق المحمودة منبع الطاعات والقربات . فالعلم يحدود هذه الامور ، وحقائقها ، واسبابها ، وثمراتها ، وعلاجها هو علم الاخرة ؛ وهو فرض عين في فتوى علماء الاخرة ؛ فالمرض عنها هالك بمسطورة ملك الملوك في الاخرة ؛ كما ان المرض عن الاعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا . فنظر الفقهاء في فروض الدين بالاضافة الى صلاح الدنيا ، وهذا بالاضافة الى صلاح الاخرة . ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المماني حتى عن الاخلاص

مثلا ، او عن التوكل ، او عن وجه الاحتراز عن الرياء ، لتوقف فيه مع انه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة . ولو سألتهم عن اللعان والظهار والسبق والرمي ، لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة ، التي تنقضي الدهور ، ولا يحتاج الى شيء منها ، وان احتيج ، لم تخل البلد عن يقوم بها ، ويكفيها مؤنة التعب فيها . فلا يزال يتعب فيها ليلا ونهارا . وفي حفظها ودرسها . ويفعل عما هو مهم نفسه في الدين . واذا روجع فيه ، قال : اشتغلت به ، لانني علم الدين ، وفرض الكفاية ؛ ويلبس على نفسه ، وعلى غيره في تعلمه . والفطن يعلم انه لو كان فرضه اداء حق الامر في فرض الكفاية ، لقدم عليه فرض العين . بل قدم عليه كثيرا من فروض الكفايات . فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من اهل النمة ؛ ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء في احكام الفقه ؛ ثم لا نرى احدا يشتغل به ، ويتهاثرون على علم الفقه ، لاسيما الخلافات والجدليات . والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع . فليت شعري ! كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة ، واهمال ما لا قائم به . هل لهذا سبب إلا ان الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقاف ، والوصايا ، وحيازة مال الايتام ، وتقلد القضاء والحكومة ، والتقدم به على الاقران والتسلط به على الاعداء . هيئات هيئات قد اندرس علم الدين بتليس العلماء السوء . فالله تعالى المشتعان ! واليه الملاذ في ان يعيننا من هذا الغرور الذي يسخط الرحمن ، ويضعك الشيطان » (الاحياء ج ١ ص ١٩)

ما الفقه إلا قانون جمل لتظيم المجتمع البشري وقد شبهه الفزالي بالطب . اذ الطب علم يحفظ به الانسان صحته اما الفقه فلو كان الانسان وحدا ربما كان يستغني عنه ولكنه خلق على وجه لا يمكنه ان يعيش وحدا في تحصيل طعامه بالحراثة والزرع والخبز والخبز ، وفي تحصيل الملابس والسكن ، وفي اعداد آلات ذلك كله ؛ فاضطر

الى المخالطة والاستماعة . ومهما اختلط الناس ، وثارت شهواتهم ، تجاوزوا اسباب
الشهوات ، وتنازعوا ، وتقاتلوا وحصل من قتالهم هلاكهم بسبب التنافس من خارج كما
يحصل هلاكهم بسبب تضاد الاخلاط من داخل . وبالطبع يحفظ الاعتدال في الاخلاط
المتنازعة من داخل ؛ وبالساسة والعدل يحفظ الاعتدال في التنافس من خارج . وعلم طريق
اعتدال الاخلاط طبع . وعلم طريق اعتدال احوال الناس في المعاملات والافعال فقه .
(الاحياء ج ١ ص ٤٨) .

احتدم الجدل بين الفزالي وفعهاء عصره في مشارق الارض ومغاربها ؛ وكتب
الفعهاء مقيمين بجبلين عند امراء دولة المرابطين بالمغرب حتى صار امير المسلمين
يوسف بن تاشفين وابناؤه من بعد لا يصدر عن امراء الا بعد مشاورتهم وقد كلوا
يستولون على جميع مقاليد الامور وابتعدوا غيرهم عن الحكم ونصبوا العداوة الى علماء
الكلام والفلسفة وضيقوا عليهم الخناق وشهروا حربا عوانا على عدوهم الالديجة الاسلام
الام الفزالي حتى قال صاحب كتاب المصعب : « ولما دخلت كتب ابي حامد الفزالي رحمه الله المغرب
امر امير المسلمين باحراقها ، وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال الى من وجد
عندنا شيء منها . واشتد الامر في ذلك . » ولم يعلم الفقهاء ان الفزالي سينتصر
عليهم انتصارا تاما قريبا . وذلك ان احد المغاربة وهو ابن تومرت المعروف بالمهدي
فارق شمال افريقيا وذهب الى المشرق طالبا للعلم الصحيح والدين القويم . فيقال انه
التقى بابي حامد وأخذ عنه . وليس الامر بالحقق . ولكنه تأثر بفكره وارائه واعتقد
اعتقاده في أن الدين هو معرفة الله والتقرب منه في الدنيا والآخرة وآمن بالتوحيد
كما بينه الفزالي . ومن اغرب ما يسمع المرء ان متعبدا منزلا عن الدنيا منقطعا لعبادة
الله في صومعة يوقع انقلابات سياسية عظمت فتهازل دول تحت ضربات ارائه وتكون
أخرى معتمدة على ما سندها من الاعتقاد الصحيح وبينه من الدين القويم . فان ابن
تومرت رجع الى شمال افريقيا واخذ يث الدعوة للتوحيد الكامل المطلق الذي اتيننا

بنصوص الامام نفسه فيه فكان قوة حرية وجيوشا جرارة ، وثار باصحابه على
 دولة المرابطين فأزالها عن المغرب وعوضتها دولة اسلامية كبرى وحدث شمال افريقيا
 كلها واخرجت - بقيادة اعظم امرائها عبد المؤمن بن علي - من مراسي المغرب كمنابة
 والمهدي وقابس وطرابلس الترمنديين وضمت بلاد الاندلس اليها فامتد سلطانها من
 البحر الاحمر الى شرق طرابلس ومن اسبانيا الى السودان . وقد اتبع امرؤها
 سياسة حرية الفكر وشددوا في توحيد الله فقط وقد اطلق التاريخ عليهم اسم دولة
 الموحدين وما الدولة الحفصية بتونس التي دامت ما يقرب من اربعة قرون إلا فرع من
 دولة الموحدين وتوس من ذلك النور الذي اتى به ابن تومرت من المشرق . فتأثير
 الغزالي على شمال افريقيا تأثير عظيم عميق غير محرم التاريخ فيه . فينبغي لنا كلما
 راينا اثرًا من آثار الدولة الحفصية - وهي كثيرة ضخمة بلادنا - ان نتذكر الامام
 الغزالي وان نتفكر ونعتبر . اذ نرى هكذا ان المادة مسخرة للروح وان الارواح
 تتحكم في العالم وان الفكر البشري اذا اعتمد على ايمان صادق يخلق لنفسه من
 الضمير قوة ويسيطر بسلطانه على الدنيا .



الشك واليقين

من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم
يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .
الغزالي

المقلد كمن ادخل في بيت متين الحيطان قد اسدلت على ابوابه ونوافذه استار كثيفة لا يتخللها ضوء ولا يتزأى منها شيء ، واغمضت عيناه ، فامسى في ديجور من الظلام المالك . فكيف يفرق بين الظلمة والنور وهو لا يدري للنور معنى ؟ بل كيف يفتن الى وجود النور وهو ان فتح عينيه لا يجد إلا الظلام ؟ - نعم ، قد تملش بجلبته وفطرتة الى ضوء يستضيء به ، اذ لم تخلق له عينان إلا ليرى بهما . اذاك يأخذ في ازاحة الحجب ، فينبعث النور وتظهر المربيات بالوانها المعجية البهية .

لو فكر المقلد لحظة واحدة والتقى نظرة عجل سطحية على من يعيش حوله من الناس لرأى اختلاف البشر في الآديان والاخلاق والعادات . ولرأى كلا من المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي يعتقد انه الحق وغيره المبتطل ، جازما جزما لا

يعتريه تردد ولا يداخله شك انه على الصواب والهدى قد وفق الى اتباع الحقيقة
والايمان بها ايماناً رسخ في نفسه رسوخاً لا يتزعزع . ولا فرق في ذلك
بين العلمي والتأخر . اذ يطالع الناظر ما كتبه اصحاب الديانات والمذاهب الأخرى
ولا ينتقص ايمانه بدينه ومذهبه . بل هو يشمر للرد عليهم وقلب حججهم ضلهم .
فيكافحهم بعقله ويسعى في الانتصار عليهم كما يسعى قائد ملته في القضاء عليهم
بجيوشه . ذلك ان المقلدين لا يزيدهم الاطلاع على عقائد غيرهم إلا تشبهاً بعقائدهم
لانهم لا يطالبون الحقيقة لاعتقادهم الراسخ انهم قد حصلوا عليها من قبل . وكل
يدلي بكثرة من اتبع دينه فيفتخر بانهم عشرات اودئات الملايين ، كأن الحقيقة
تظهر وتعرف وتكشف بافلية الاصوات . وانا لنعلم ان العالم يكون مصيباً وان
خالف رأيه رأي جميع من يعيش على الأرض . فما هو ميزان الحقيقة الذي يجب
ان توزن به حتى لا يبقى ريب ولا شك ؟ لا سيما واختلاف البشر لا يقتصر على
الديانات فحسب بل يمتد ذلك للاختلاف ويعم اعمال البشر وحكمنا فيها
بالاستحسان او التقيح . فانا نستهن بقتل الانسان نفسه ولا نبيعه ولا نرضى ضمائرنا
به . بينما يرى اليابانيون ان قتل الانسان نفسه في بعض الظروف امر حسن بل واجب
حتي . ويستقبح كذلك بعضنا السفور وبراء عارا وشناعة ولا يتحمل مجرد تصور
ان اخته او زوجها او امه تجول في الطرقات وتجلس في المقاهي من غير حجاب
يسترها ، ويرى الفرنج خلاف ذلك ونقيضه ولا يتصورون نساءهم إلا سافرات .
وربما يتبادر الى الذهن ان هذه الاختلافات في سلم القيم الاخلاقية ليست جوهرية .
ولكن هناك امورا قبيحة لا يستحسنها انسان ، وامورا حسنة لا يستقبحها بشر .
فالكنب والخديعة والنفاق اخلاق مضمومة في جميع الاقطار ، كما ان الصدق والرحمة
والكرم اخلاق محمودة من كل الناس . ولكنك تحب الكذب والنفاق في الجواسيس
الذين يعملون لغاية شريفة ويموتون مجاهدين في سبيل وطنهم او دينهم ، وتميل

الى الحقيقة في الحرب لان الحرب خدعة ، وتستبج الصدوق فمن يخدع بلاده ودينه
ويغشي العدو بأسرار بني جنسه وهو صادق مخلص في خيانه .

اما القوانين العامة والخاصة التي تستلزمها الدول ويحكم بها القضاة ففيها من
التناقض والاضطراب ما يدهش اذ لم يختلف حسب المصور والاقطار فقط بل تبجها
متناقضة في القطر الواحد وفي العصر الواحد . كما ان المباني الاصولية التي اقيمت
عليها تتطور وتغير وتتفاض . وكل يدعي ان العدالة في القوانين التي سنّها وان
الانصاف في الحكم على ضوءها والحق ما عبرت عنه .

افتكون الحقيقة متناقضة متضاربة لا يمكن لبشر الوصول اليها ولا السعي في
سبيلها ؟ اولئنا نجدها عند من تجرد لاتناصها وابتمد عن الاهواء والنصب وحكم
عقله بنزاهة وطلبها بذكائه الحاد وفطنته النادرة حتى بلغ درجة الحكماء كأفلاطون
وارسطو والفزالي وابن رشد و « كانت » وغيرهم . ولكن من سوء حظنا نجد هؤلاء
المفكرين في عراك دائم وتناقض مبین ، وقد تشعبت طرقهم في البحث واتجهت
اتجاهات متباينة متعددة ينقض العمر والانسان ضائع ثائه في مسالكها ومنعرجاتها
والنظريات تضارب وتخالف وينقض بعضها بعضا من غير جدوى ولا طائل . هذا
فيمن كمل عقله من الحكماء وبلغوا الذروة العليا في التفكير الصحيح .

ايكون العقل البشري عقيما ؟ وهل يستحيل عليه درك الحقيقة ؟ وهل نستسلم
لباس من كل معرفة ؟ هذا ما لا ينبغي واماننا ميدان آخر لم نفحصه بعد وهو ما
اقامه العقل البشري ونلا خلال قرون متوالية وهو دائب على توسيع هيكله وتمتين
اساسه : اعني العلوم الطبيعية . فهل تكون تلك العلوم هي الضالّة التي تشدها ونسعى
اليها ؟ وهل تظهر فيها تلك الحقيقة الناصعة التي لا تقبل تبديلا ولا تحويرا ولا
تغير ولا يختلف فيها قطران ولا عصران ولا عقلان ؟ ام هي علوم تكشف عن

بعض النسب بين بعض حوادث نسميها اسبابا وحوادث اخرى نسميها مسببات .
فلذا لا نراها تنمو وتتقدم إلا بخطوة خطوة . فهي علوم جزئية لا يمكن ان تكون
علما يقينيا مطلقا يوصلنا الى الحقيقة : اذ تختلف هذه العلوم حسب الاعصار
والبلدان والامم . فلا اعتماد عليها إلا في معرفة بعض النواميس الطبيعية لا غير .

حدثنا الفرلي عن نفسه المتعشدة للعلم اليقيني المتألمة لفقدانه . ففتش عنه وجد
في طلبه وهو شاب بعد . قال : « لم ازل في عنقوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ
العشرين الى الآن ، وقد اناف السن على الخمسين ، اقتنعت لجة هذا البحر العميق ،
واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ؛ واتوفل في كل ظلمة
واتهجم على كل مشكلة : واقتنم كل ورطة : واتفحص عقيدة كل فرقة : واستكشف
اسرار منهب كل طائفة . اميز بين حق ومبطل . ومتسكن ومبتدع . لا اغادر باطنيا
إلا واحب ان اطلع على بواطنه . ولا ظاهريا إلا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا
فلسفيا إلا واقصد الوقوف على كنهه فلسفته ، ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على
غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا واحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا
إلا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا واتجسس وراءه للتبصير
لاسباب جرائته في تعطيله وزندقته . وقد كنز التعطش الى ادراك حقائق الامور دأبي
وديني من اول امري . وريمان عمري . غريزة وفطرة من الله تعالى وضعتا في
جبتي ، لباختيارى وحيلتي (١) . »

ايكون الباطني والظاهري والفيلسوف والمتكلم والصوفي والزنديق والمتعبد كلهم
بمبدين عن الحقيقة ، قد بنوا معتقداتهم وآراءهم على خيالات باطلة واوهام لا مستند
لها واكاذيب زائفة ظنوها معيارا صادقا للعلم واساسا متينا له ؟ واذا كن منهم من اصحاب
الصواب ووجد الحق فكيف يميز عن غيره ويفرق بينه وبينهم ؟ اين هي تلك المعرفة
التي تتمتعش العقول اليها ؟ وما هي حقيقة الامور ؟ وكيف العثور على ينابيع العلم التي

تروي الظآن الصادي ؟ وهل تنكشف طرق المعرفة التي تشفي الفلل وتبرد اللوة وتنهب كل ظلاً ؟ ام الانسان اذا طلب الحقيقة يكون نصيبه الحيرة والشك ؟



« اذا انعلت رابطة التقليد وانكسرت العقائد الموروثة » فان الشك يداهم جميع الاديان وانتظريات والعلوم كالسبل الجارف الهادم لكل ما اعترضه . بل ينبغي ان يند الانسان جميع المعتقدات والمعلومات ويتجرد منها تجرد الجسم من جميع الثياب وينساها نسياناً ويصل الى درجة من الانفصال عنها والانسلاخ منها حتى كأنها لم تعلق بذنه قط ولم تكن موجودة بالمرّة . وهذا التجرد امر صعب عسير يعز وقوعه . اذ لا يمكن في غالب الاحوال التخلص من عادات قد انطبعت في الجسم والنفس ورسخت رسوخاً ومعلومات تيقناً صحتها واعتمدنا عليها في تفكيرنا واعمالنا فإننا نحذل بقاياها في اعماق انفسنا ونحن لا نشمر بها . ولذا وجب التحفز واليقظ حتى لا نتأثر بها في بحثنا الدقيق .

أفي استطاعتنا ان تنفي كل علم ونجزم باستحالة العلم مطلقاً قبل ان نعرف ما هو العلم المطلوب ؟ هنا تظهر عبقرية الفزالي في بيان العلم ما هو وانه ليس له معان متعددة متناقضة تحتل الاختلاف والتأويل : فالعلم اما ان يكون يقينياً وإلا فهو ليس بعلم . اذ العلم اولا وبالذات انكشاف الحقيقة انكشافاً كلياً ورفع الحجاب عنها والوصول اليها واظهارها اظهاراً يكون واضحاً وضوحاً لا مزيد عليه جلياً باننا ياناً شافياً كلياً لا اخفاء فيه ولا ظلمة في بعضه . بل يكون كالنور الساطع بالنسبة للعين . واذا كان العلم هكذا فلا يبقى ادنى ريب ولا امكان لشك . يقول الفزالي : « انما مطلوب من العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف به انكشافاً لا يبق مع ريب ولا يقارنه امكان الخطأ والظن والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك : بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارناً لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والنصا ثعباناً لم يورث ذلك

شكوا انكارا. فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، وقال القائل : لا ! بل الثلاثة اكثر . بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا . وقلبا ، وشاهدت ذلك منه . لم اشك بسببه في معرفتي . وام يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك فيما علمته . فلا . ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه على هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني (٢) »

لم نتعرض الى طريق الوصول الى هذا العلم اليقيني ولسنا نطلب الآن تلك الطريق اذ ربما يكتسب ذلك العلم اليقيني بالبرهان . ولكننا نعلم : « ان البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الابدئي الذي يستحيل تغييره (٣) . » يزيد الغزالي ايضا لافكاره وتعمقا في تحليله لليقين سواء اكان ناتجا عن برهان ام لا فيقول في « معيار العلم » : « البرهان الحقيقي ما يفيد شيئا لا يتصور تغييره . ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فانها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير ابدا . واعني بذلك ان الشيء لا يتغير وان غلغل انسان منه ... فالنتيجة الحاصلة منها ايضا تكون يقينية . والعلم اليقيني هو ان تعرف ان اشياء بصفة كذا مقترنا بالتصديق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا . فك لو اخطرت ببالك امكان الخطأ فيه والنهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك اصلا . فان اقترن به تجاوز الخطأ وامكانه فليس يقيني . فهكذا ينبغي ان تعرف نتائج البرهان . فان عرفته معرفة على حد قوانا فقبل لك خلافه حكماية عن اعظام خلق الله مرتبة واجلهم في النظر والمقاييس درجة واورث ذلك عنك احتمالا فليس اليقين تاما . بل او نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي ان يقطع بكذب الناقل او بتلويل اللفظ المسموع عنه . ولا يخطر ببالك امكان الصدق . فان لم يقل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه . بخلاف ما عقلت ان كان ما عقلته يتينيا . فان شككت في صدقه لم يكن يقينك تاما . فان قلت ربما ظهر لي برهان صدقه ثم سمعت منه : « ناقض برهانا فثم عندي . فافرل وجود هذا يستحيل (٤) »

ربما يظن القارئ أننا ابتعدنا عن الواقع اليومي والحل أن ذلك اليقيني يقارن حياتنا وأعمالنا كلها ولولاه لما أمكننا الحياة . وكأن ذلك اليقيني مبنى الحياة واسلسها ولولاه لما أمكننا أن نقوم بحركتنا . فهو مرتبط ارتباطا قويا متينا لا ينقسم بحياتك اليومية أذ لو لم تكن على يقين من أن من يخالطك هو ابنك أو أبوك لما قلت له ما قلت، وأن الدار التي ستدخلها هي دارك لما دخلتها، وأن الرتل والعربة التي ستقلك تسير فتوصلك لما ركبت فيها ولما أمكنت حياتك . فاليقين ملازم للحياة في الأكل والشرب وجميع الحركات . ولكن ذلك اليقيني ليس يقين المعرفة حقا . بل هو يقين يستند إلى عواطف قديمة وعادات في النفس والجسم لا تجد ما يخالفها فتحضر الذاكرة ما كان علق بها من لون وشكل وصوت وتقارن بينه وبين الشخص أو الدار فتطابق الصورة المحسوس الواقع فتعرفه . وكل ذلك مقام على الحس .

أما المعرفة التي ليس مبناه الحواس ففيها درجات . آخرها المعرفة الحقيقية الواصلة إلى اليقين . وربما تشبه بالإيمان الذي يحصل بالمعرفة ويحصل أيضا بما يظن صاحبه أنه معرفة وهو ليس منها وإنما هو بعيد عنها البعد كله . إذا يقارن الإيمان يقارن اليقين وهو « عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه (٥) » . يقع ذلك التصديق الجازم من غير أدلة عقلية ويصير أشبه شيء باليقين فيحصل مثلا « بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء . وشناعة انكراها . ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها . وهذا الجنس أيضا يفيد في بعض الأمور وفي حق بعض الناس تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا (٦) » بل يقع الانقياد ثم التصديق فالجزم التام لكل شك بلادة لا تستند على تمحيص وتحقيق وعلم وذلك « أن يحصل التصديق بالأدلة الخطائية أعني القدرة التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادات . وذلك يفيد في حق أكثرين تصديقا يباري

الرأي وسابق الفهم . . . واكثر ادلة القراءات من هذا الجنس . فمن الدليل
الظاهر المفيد للتصديق قولهم : لا ينتظم تدبير المنزل بمديرين « فلو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدتا » . فكل قلب باق على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق
من هذا الدليل الى فهمه تصديق جازم بوحداية الخالق . لكن لو شوشه مجادل
وقال : لم يبعد ان يكون العالم بين الالهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان . فاسماعه
هذا القدر يشوش عليه تصديقه (٦) « . على ان اكثر الناس يقتسمون من غير دليل بالمرّة
بل « لمجرد السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . فان من حسن
اعتقاده في ابيه وامثاله او في رجل من الافاضل المشهورين قد يخبره عن شيء
كموت شخص او قتلوم غائب او غيره فيسبق اليه اعتقاد جازم وتصديق بما اخبر
عنه بحيث لا يبقى لغيره مجال في قلبه : ومستند حسن اعتقاده فيه (٧) « او « يسمع
القول فيناسب طبعه واخلاقه فيبادر الى التصديق بمجرد موافقته لطبعه »

من هذا يظهر جليا ان التصديق والجزم الموجودين في اليقين لا يكفيان لاجادة
ولا يدلان على معرفة ما . بل ما ابعدا عن العلم اليقيني الذي ينكشف للعقل انكشافا
كليا تدريجيا تارة ، ودفعة واحدة تارة اخرى : فانه قد يكون في العقل بعض الغموض احيانا
فينبغي انارته ، او ربما تشبه عليه الامور فلا تظهر الحقيقة واضحة ولا الخطأ بينا .
وفي الوصول الى اليقين درجات . فمرات يبقى العقل مترددا متوقفا لا يتقدم ولا يتأخر
ولا يحكم بالثبتي ولا الالبيات . وذلك هو الشك وهو : « ان يعتدل التصديق
والتكذيب . . . كما اذا سئلت عن شخص معين ان الله تعالى يعاقبه ام لا . وهو
مجهول الحال عندك ، فان نفسك لا تميل الى الحكم فيه باثبات ولا نفي
بل يستوي عندك إمكان الامرين فيسمى هذا شكا (٨) « . وربما تحرك العقل
نحو التجويز والاثبات من غير جزم وهو : « ان تميل نفسك الى احد الامرين مع
الشعور بإمكان تقيضه ولكنه امكان لا يمنع ترجيح الاول . كما اذا سئلت عن رجل

تعرفه بالصلاح والتقوى انه بعينه لو مات على هذه الحالة هل يعاقب ؟ فان نفسك تميل الى انه لا يعاقب اكثر من ميلها الى العقاب . وذلك لظهور علامة الصلاح . ومع هذا فانت تجوز اختفاء امر موجب للعقاب في باطنه وسريته . فهذا التجوز مساو لذلك الميل ولكنه غير دافع رجائه . فهذه الحالة تسمى غلنا (٩) . ويصل ذلك الظن الى حد الاعتقاد والاعتقاد فيه جزم وقطع واثبات ولكن المعرفة فيه غير تامة . « فتميل النفس الى التصديق بشيء بحيث يفلب عليها ولا يخطر بالبال غيرها . ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله . ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة اذ لو احسن صاحب هذا المقام التأمل والاصغاء الى التشكيك والتجوز لاتسعت نفسه للتجوز وهذا يسمى اعتقادا مقاربا لليقين وهو اعتقاد الموام في الشرعيات كلها اذ رشح في نفوسهم بمجرد السماع حتى ان كل فرقة تثق بصحة مذهبها واصابة امامها ومتبها ولو ذكر لاحدهم إمكان خطأ امامه نفر عن قبوله (١٠) »

كل هاته الدرجات من شك وظن واعتقاد عقلية لامساس لها بالمعواطف والاهواء واليول . اما المرتبة الاخيرة والدرجة القصوى فهي درجة اليقين الذي سبق بيان الغزالي له . فالمعرفة الحقيقية هي الحاصلة بطريق البرهان الذي لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه . فاذا امتنع وجود الشك وامكانه يسمى يقينا ... فشرط اطلاق هذا الاسم ... عدم الشك . فكل علم لا شك فيه يسمى يقينا ... وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف اذ لا تفاوت في نفي الشك (١١) « ويحدثنا الغزالي عن هذا اليقين في « الجاه الموام » وكيف يحصل فيقول انه « يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحدد اصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس . وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد او اثنين ممن ينتهي الى تلك المرتبة (١٢) » . وفي حقيقة الامر هذه الدرجة الاخيرة - درجة

اليقين - هي التي تسمى معرفة وهي وحدها المعرفة الحقيقية. واما غيرها فلايس بمعرفة اصلا لكن هل يمكن ان يحصل ذلك اليقين في العقليات ؟ بل كيف نصل اليه في الامور النفسانية الباطنة كالقدرة والارادة والعلم ، ونحن لانشاهدها ولا نسمع لها صوتا ولا نبركها بحاسة من الحواس ؟ اذ ينبغي لنا ان نقول قول « الذين حصروا العلوم في الحواس الخمس » . فكيف يمكن ان يتطرقني شك او ان يمر بذهني ريب في هذا اللون الذي ارأه بعيني . او في الفناء الذي اسمعه باذني ، او في هذا الشخص الذي ارأه واسمعه واتحدث اليه والمسه واشم رائحته وهو امامي وانا اتيقن اني متيقظ انظر اليه والى ملامح وجهه وجزئيات ملابسه ؟ فلا ثقة لي بعلم لا يكون حاضرا حضور هذا الشخص الذي لا يمكن انكاره . بخلاف المعلومات الاخرى فاني انكرها انكارا تاما باتا . اذ كيف اصدق وكيف اعلم ما لا ارأه ولا اعاينه ولا ولا اسمه ؟ انا اعلم ما تاتي به حواسي اما غيره فلا . زد على ذلك ان العلم الذي يدعيه اصحاب العقليات ما هو إلا تصديقات - اي احكام لا عقل - تكون مسبقة بالتصورات لا محالة « اذ لا يعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفردا والعالم مفردا . ولا يعلم الحادث إلا ان علم وجودا مسبقا بعدم . ولا يعلم الوجود المسبوق بعدم من لا يعلم عدم الوجود . فهذه المفردات لا بد من معرفتها . واما مبركها فان كان هذا الحسن . فالحسن لا يدرك إلا شخصا واحدا فينبغي ان لا يكون التصديق إلا في شخص واحد . فاذا رأى شخصا وجملته اعظم من جزئه فلم يحكم بان كل شخص فكله اعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصا نهينا ؟ فالحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة . وان حكم على العوالم بان كل كل فهو اعظم من الجزء فمن اين له هذا الحكم وحسه لم يدرك إلا شخصا جزئيا (١٤) ؟ »

لقد حصل اليأس من جميع العاوم ولا نطمح في اقتباس المشكلات إلا من الجليات

الحسيات. ولكن هل أنا واثق منها الوثوق التام؟ هل يمكن ان تكون مصدرا لليقين المطلوب؟ بل يتطرقها شك؟ ام لا غلط فيها ولا خداع فإماني من الخطأ فيها امان مطلق؟ او - كما يقول أبو حامد: «ان محقق لا غير فيه ولا غائلة له». ناقبلت بجهد بليغ اتأمل في المحسوسات... وانظر هل يمكنني ان اشكك نفسي فيها. فانهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضا واخذ يتسع الشك فيها ويقول: من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهي اذك تنظر الى الظل فترة واقفا غير متحرك وتعكم بنفي الحركة. ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك بفتة ودفعة. بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف (١٥)».

وكذلك تأخذ قبس من نار وتديره بسرعة فتري وتجزم انك ترى وتصدق عينك بحكم لا شك فيه انها دائرة من النار. ثم تحركها يمينا وشمالا بنفس تلك السرعة فتري خطا من النار ناذا اوقفت الحركة صار القبس كما كان نقطة واحدة من نار. وعينك نفسها هي التي رأته وحكمت عليه انه دائرة ثم انه خط ثم انه قبس واحد. فاختلطت عليها الامور ولم تعرف هل ذلك القبس قبس واحد ام هو دائرة ام سطر من نار (١٦).

ولو اردنا تعداد اغلاط الحس لاوردنا منها عشرات ولضاع الوقت سدى.

«فهذا وامثاله من المعضلات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ويكذب بحاكم العقل ويغونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعه (١٧)» «فالعين تدرك الكبير صغيرا فتري الشمس في مقدار حجر والكواكب في صورة ذنائب منشورة على بساط ازرق. والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الارض اضمافا مضاعفة: ويرى الكواكب ساكنة بل يرى الفضل بين يديه ساكنا. ويرى الصبي ساكنا في

متدأرة : والمقل يترك ان الصبي يتحرك في النوم والتزيد على النوم والظلم
متحرك دائما . والكواكب تتحرك في كل لحظة اميالا (١٨) »



كيف يمكن الاعتماد على المحسوسات وقد بان الخطأ فيها جليا ؟ ولكن كيف
كذبناها وخوناها ؟ الم يصدر العقل حكمه فاتبناه راضين به مصدقين له متيقنين
انه من الصواب ؟ لما « بطالت الثقة بالمحسوسات فلعل لا ثقة إلا بالمعانيات التي
هي من الاوليات كقولنا الفسرة اكثر من الثلاثة والنفي والاثبات لا يجتمعان في
الشيء الواحد ولا تكون حادثا قديما موجودا معدوما واجبا محالا . فقالت المحسوسات بم
تأمن ان تكون ثقتك بالمعانيات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل
فكذبني . واولا ان جاء حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك
العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس
في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب
ذلك قليلا وايدت اشكالها بالنسب . وقالت : اما تراك تعتقد في النوم امورا وتخيّل
احوالا وتعتقد لها اثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ :
فنعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل . فبم تأمن ان يكون جميع
ما تعتقد في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها . لكن
يمكن ان تطرأ عليك حالة اخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى
نمائك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها .

« فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل
لها . والى تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم ، اذ يزعمون انهم يشاهدون

في احوالهم التي لهم انهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن احوالهم وحواسهم رأوا احوالا لا توافق هذه المقولات . او لعل تلك الحالة هي الموت (١٩) »

لغائل ان يقول : لم يأت الفزالي بدليل حقيقي على شكه في العقل ولم يصلو منه غلط ولم يقم البرهان على انه اخطأ في حكمه كما قام البرهان على غلط الحسن فجزمنا جزما قاطعا بخطئه . فكيف يمكن ان نسلم امكان وجود حاكم آخر وراء ادراك العقل ولم يوجد اي دليل على اية قرينة على ذلك انما كان : ان تحكم الخيال فتجلب ذلك الخاكم الوهمي لشكك في العقل ؟ والعقل قد حكم على الخيال عندما حكم على الحس . اذ الخيال يستمد من الحس وهو لا يعقل شيئا ولا يثبت شيئا ولا يأتي بمعرفة ولا يرفع شكاً . انا الصوفية فلعل الامر بالعكس . ولعل العقل يعقل احوالهم كما يبطل حكم الحس . لو اتخذوا حاكما فيها ولم يمدوا . وكيف يخطر ببال ان الموت هي اليقظة بالنسبة للحياة ؟ ومن اخبرنا عما بعدها من الذين ماتوا وانتقوا ؟ وهل جئوا بنا بأدلة قاطعة كالتي اتى بها العقل عند تكذيب الحس ؟

ان التشكيك وحده لا يكفي لكي نشك اذ لم يقم برهان على امكانه . فنحن نعلم اننا لسنا نياما ونعلم انه لا وجود لتلك الحالة التي وصفها الفزالي اذ لم يأت دليل على وجودها فلو صدقنا بها لزمنا التصديق بجميع الحرافات التي تقصها المجاز . لكن يجب ان نزداد تعمقا في البحث عن العقل قبل ان نجزم بصحة حكمه .

ان العلم يحصل اما بديهية واما بالبرهان . فالتنتائج المعلومة « ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل ؟ وان حصلت من مقدمات اخرى وجب التسلسل الى غير النهاية وهو محال . وان كانت حصلت من المقدمات التي تقتدر الى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا او حصلت بعد ان لم تكن ؟ فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا تشعر بها . اذ ينقضي على الانسان اطول عمرا ولا يخطر

ببأنه ان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه ؟ وان لم تكن حاصلة فينا اول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب ؟ (٢٠) . يكرر الفزالي سؤالاته المتعددة ويزداد حيرة وشكا . اذ كيف وجدت فينا تلك المبادي العقلية - تلك الاوائل لكل علم - ووقع التصديق بها من غير برهان ؟ « كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها ؟ او كيف حصلت بعد ان لم تكن من غير اكتساب ومتى حصلت ؟ » (٢١) فكيف نتمتع عليها حينئذ للوصول الى اليقين المنشود ؟ حقا لم يقم الدليل على بطلانها ولكن لم يقم الدليل على صحتها ايضا . فلا يمكننا ان نمنحها ثقافتا وقد استوى فيها التكذيب والتصديق . ومن اين يحصل برهان على صحتها وقد اتخفناها اساسا لكل برهان ؟ وكيف تمكن اقامة دليل على بطلانها والدالة كلها تبني عليها وتقام ؟ فلم يبق إلا الشك ، الشك المحض المطلق ...



بطلت هكذا المعلومات جميعها ومقدمات كل علم . فلا علم ولا معرفة . وقد شمل الشك المعتقدات والاديان والمذاهب والنظريات والاخلاق والمبادي الاصولية الاولى للعقل نفسه الذي هو مصدر كل علم ومعرفة . وسألنا الفلاسفة والحكماء فلم نجد إلا الفراغ والاضطراب والتناقض ، وتصفحنا العلوم علما علما فلم نثر عمدا يشفي الغليل ويرفع الشك . ويحثنا عن الاديان فوجدناها مقامة على الايمان وقد ينسا الفرق بينه وبين اليقين ، وناديننا الموتى فلم يكن جوابهم إلا السكوت ، ثم توجهنا الى عقلائنا وسيرنا خيرة فلم يعطنا ذلك اليقين وبقيت نفوسنا متمتعشة ضماى ..

انستسلم للحيرة والارتباك ؟

ذلك ما لا ينبغي . فهذا الفزالي يجيبك ويقول : الآن وقبذ تمعشت وتساءلت

واحترت وداخلتك الحيرة فانك على ابواب اليقين . وان يسابع العلم مستنجر تحت
 قلميكَ اذ الشك هو اصل العلم اليقيني . ولو لم يشك العالم وهو ساع في كشف
 سر من اسرار الطبيعة وناوس من نواميسها وغلب من غوامضها . لو سلم ان العلماء
 الذين سبقوا قد وصلوا الى كنه الحقيقة وان العلم اليقيني هو ما دونوا في كتبهم فما
 عليه إلا ان يطالعه هناك لما اكتشف شيئا ولما تقدم العلم خطوة واحدة . فالعلم
 الحقيقي يتبدى بالشك ليصل الى اليقين بنفسه . ولذا قال الفزالي . « او لم يكن في
 مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث تستتب للعطب فهايك به
 نفعا ، اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر
 ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال (٢٢) . »



مراجع الفصل

- (١) المتقدص ٦٥ و ٦٦ و ٦٧ و ٦٨ - (٢) المتقدص ٦٩ - (٣) معيار العلم ص ١٦٥ - (٤) معيار العلم ص ١٥٩ - (٥) و (٦) و (٧) الجلام العوام ص ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ - (٨) و (٩) و (١٠) الاحياء ج ١ ص ٦٥ (١٢) الجلام العوام ص ٥٦ - (١٣) الاحياء ج ٤ ص ٢١٨ - (١٤) معيار العلم ص ٢٥١ - (١٥) المتقدص ٧١ - (١٦) مسائل القبر والدائرة: فيصل التفردة ص ٥٨ ضمن « الجواهر الفوالي » المطبعة العربية بمصر - (١٧) المتقدص ٧١ - (١٨) مشكلة الانوار ص ١٠٦ - (١٩) المتقدص ٧٣ - (٢٠) معيار العلم ص ١٤٩ - (٢١) معيار العلم ص ١٥٠ - (٢٢) ميزان العمل ص ١٦٥ -

التَّقْلِيْدُ

من قلد اعمى . فلا خير في متابعة العميان
واتباعهم .

الفرالي

ان البشر مجبول بطبيعته على التشبيه واعادة ما يرى من حركات غيره وحركات نفسه . ونحن نشاهد يوميا ان من تتابع امام قوم مجتمعين تهابوا بتأويله وهم لا يشعرون . واذا دخنت وسط جماعة اعتادوا التنخين تراهم يخرجون لفافاتهم ويشعلونها دون تفطن للحركات التي لزمتمهم لاجراجها واشعالها . بل ترى بعضهم يرمون بها اثر اشعالهم اياها لسبب صحي اذ حجب عليهم الطيب الاكشاش من التنخين . وقد قام جسمهم وعضلاتهم بحركات منظمة في تشعبها وتناسقها وارتباط بعضها ببعض وهم غافلون عنها بالكليّة غير شاعرين بها ولا منتبهين لفايتها . بل جرهم اليها مجرد التشبيه .

وانا لتجد ذلك التشبيه غالبا على اعمال الانسان كقانون عام قل من لا يرضخ له ويمتق نفسه منه . ونجد له لم يستول على حركات الجسم فقط بل له سيطرة عظيمة على

الحياة الباطنة . حتى قال احدكم : « تنورت النصارى الى الانبياء خلال خباب تراصم وكشف كوته عادات قد استقرت في النفس والجسم وزاد كثافة ما نالته من كلام الناس واحساساتهم وآراء المجتمع الذي تعيش فيه . فانت تظن انك ترى العالم كما هو وتلمسه على حقيقته وانت لا ترى منه إلا اشباحا مشوهة قد اجمعت البعد كله عن اصلها . ولم تتفطن قط انك تشاهد اشكالاً اضاعت ألوانها الطبيعية ورونتها وبهجتها . قد فرضها عليك غيرك بوصفه لها . اقلع الستور ومزق الحجب ينكشف لك العالم ... فكم طالعت من كتاب وكم ترنمت بقصيد يصف صاحبه الشمس عند طلوعها او غروبها » والقمر يعني باسمه الفضية الدنيا الساكنة البائسة « والبحر وزرقته وامواجه المزلطعة والسماء وعمقه . قصرت ترى الشمس والقمر والبحر والسماء خلال ما طالعت او ما حفظته . بل جنى عليك الشعراء والكتاب جنباية اكبر من هذه فاجدوا فيك عواطف لم تمهدا ولا اصل لها بنفسك وكيفوا هواطفك الشخصية واعطوها قلبا غير قلبها . فاذا هي ساجية مدلسة .

ما حبك وغرامك وهيامك إلا صورة لا روح فيها ولا حياة من حب مجنون بني عامر او غيره . ترنمت بشعر نصرمك وظننت انك تحس بما أحس به وتشعر بما شعر به وتشاهدت مع ابي العلاء المبري فاعتات « تعب كلها الحياة » ...
فحذار حذار من محاكاة هؤلاء وتقليد السيرى ذل خيلهم .



يخرج الرجل من وسطه ويترب ودو كهل . فسنا به ينزع عن نفسه وجسمه عاداته القديمة ومعقده تدريجيا وينساع عن شخصيته البائسة كما تنمخ الحية عن جلدها . لان شخصيته كانت لباسا مستعارا . فان لم يتخل عنها جميعا فانها يتخل عن بعضها . وكم عادل هاجر شمال افريقيا ليعمل في باريس فتألق

باخلاق الساريين وانغمس في حياتهم وشرب شربهم ولبس لبسهم والتذ بلذتهم وربما اعتقد اعتقادهم او نبذ كل اعتقاد مثلهم ولم يبق له من حياته الماضية في بلاده إلا اسم المسلم العربي او ذكريات وحين يهيج من حين لآخر، قال الغزالي في مثله : « ترى العبيد والامام يسبزن من المشرك ولا يعرفون الاسلام فاذا وقعوا في امر المسلمين وصحبوهم مدة ورأوا ميلهم الى الاسلام مالوا معهم واعتقدوا اعتقادهم وتخلقوا باخلاقهم كل ذلك بمجرد التقليد والتشبه (١) »

ان كان التشبيه في الكحول ظاهرا فهو في الاطفال الصغار اظهر واين ، اذن نشاهد الصبيان يحاكون من حولهم في حرركاتهم وانماهم وهياكلهم ومشيتهم بل لا يتعلمون الكلام إلا نذلا منهم . فترامهم بجهدون انفسهم لينقلوا صرنا من الاصوات او كلمة صعب عليهم التطق بها فيلون انفسهم ليا ويحركون اشواقهم ويطلقون اعنقهم حتى تعمر وجوههم وتلمع عيونهم لعابهم يملدون صوتا سممو لا فهم يقولون ما يسمعون وينقلون ما يرون لانهم كالشمع مستعدون لتبول اي نقش ينقش فيهم من غير غناء فيبقى . ثم اذا تكرر ذلك انقش نفسه لمرار العديدة نانه يكون ارسخ حتى اذا تصلب جسم الطفل بلوغه الشباب ثم الكهولة ازداد ما حاكى فيه غيره لا ملاحظة ورسوخا اذ يصير له التكرار عادة والعادة كما قل الجاحظ : هي الطبيعة الثانية (٢)

والعادة تسبل على الانسان حياته اليومية اذ تحرره من التفكير في جميع حرركاته وفي تناسقها لبوغ غاية ما . فالبسم يعمل عملها من اكل وسبر وسمع وصر من غير ان يطلب تجديد جهود من صاحبه في كل خطوة يخطوها لينفظ توازنه بل يحفظ توازنه وحده ولا تتفطن له النفس . إلا اذ سقط مثلا او كاد ان يسقط او عند حدوث حارث منعه من اجراء سلسلة الحركات المنظمة المرتبطة التي كونتها العادة . اذ لك فقط يفتقر الى اعمال الفكر ، وتصبح النفس شاعرة به . وقد تنقلب العادة احيانا حتى تسي الطبيعة الاولى الاصلية وتصبح مسيطرة وحدها او تكاد حتى يصير الانسان كالالة التي لا شعور لها . « فمن كانت الحياطة اكثر اشغاله

فأنك تراه يومئذ الى رأسه كأنه يـ أخذ ابرته ليخط بها ويبل اصبعه التي لها عادة بالاستئبان ويأخذ الأزار من فوقه ويقدره ويشبره كأنه يتعاطى تفصيله ثم يمد يده الى المقرض (٣) «

تولد العادة من الحركة الاولى التي ان تكررت صارت عادة. فيمكن لكل حركة ان تصبح عادة لان كلا من الجسم والنفس كالكاغذ ان طوي تبقى فيه آثار الطية وان كرر ذلك في موضع واحد منه يكون الاثر ابقى واعظم. يتعجب ابن سينا من ذلك ويقول كيف يمكن ذلك «والاجسام لا تزال تتحل وتتذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا راينا صبياً انفصل من امه فمرض مرارا ثم يذل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شي، من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ... بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غيرك الجسم (٤) « والعادة هي في هذا وذلك. يجيبه الغزالي ويقول : «الانسان وان عاش مائة سنة مثلاً فلا بد ان يكون فيه اجزاء من النطفة فاما ان تمنحي منه فلا. (٤) «

العادات في الجسم واضحة كثيرة، وهي لا تقل كثرة ووضوحاً في حياتنا الباطنة، فالطفل لا يقتصر على محاكاة الالفاظ بل يتجاوزها الى نقل كيفية التعبير عن رغباته، بل ينقل تلك الرغبات نفسها عن غير فيستحسن ما يستحسن ابواه ويستقبح ما يستقبحانه ويميل معهما حيث يميلان وينفر مما ينفران . ثم يأخذ عن وسطه تصوره للعالم فيظن ان الجنون وارواح المقتولين تعيش معنا جنباً للجنب وتكيد لنا كيدا وتظهر في ظلام الليل في صور مرعبة لتخيفنا وتذهب بمقولنا. هذا في الاوساط البعيدة عن الثقافة والعلم الصحيح . فلا يتفطن العصبى الى نظام العالم المسيطره عليه السببية بل يعيش في سذاجته وتصوره المتقوس الذي اخذ اخذاً عن ابويه وعائلته ومن يحوم حولهم. فلا يشك في ذلك التصور حتى اذا ترعرع واكتهل اصبح يحيي بين عالمين

ممتزجين امتزاجا : عالم الحس حيث يقضي مبدأ السبيبة القاهر قضاءه . وعالم عجيب غريب ترتفع فيه الأسباب عن مسبباتها وتحدث فيه الحوارق يوميا . وكذلك المعتقدات ينقلها نقلا بجميع ما فيها صحتها وعقيمتها صحتها وفلسفتها ويسلم بما حوته فتتفرس في نفسه ويقوى بها إيمانه ويلصق بها خيالات باطلة وخرافات صبيانية ولا يتفطن لتناقضها . ثم يقع نشوءها عليها ولا يزال يؤكد في نفسه حتى تصبح ضربا من اليقين لا يتزعزع ولا يداخله ريب ولا يتطرق اليه شك بل يبتدع الإنسان صنوفا من الأدلة لم ينتبه اليها المفكرون وضربوا من الحجج عجباً يزيداد بها اقتناعاً وهو يحسن دائما في داخلية نفسه انه محق وغيره مبطل . ثم يعمد الله على ما منحهم من الايمان الصادق ويكتفي بذلك الحمد اذ سمع آباءه ومن تربى بينهم يقولون : « الحمد لله على نعمته الاسلام » ويكررون : ان هذا الدنيا للكفار ولنا الآخرة والآخرة خير وأبقى . وسمع من اخذ عنهم معتقداً يشون على انفسهم واصحاب ذراتهم ثناء مستحراً مستفيضاً فتقرر في اعماق نفسه انه على الحق المبين ، خصوصا وان استأذ قد قص عليه من الاعاجيب ما يسقط كل حجة ويرجح بكل دليل . فحكى عن اليهودي الذي مسح كلبا في قبره والنصراني الذي انقلب خنزيرا والرومي المنجوس الذي قارب ان لا يكون بشرا « فاذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذي لا يخالجه فيه ريب ولذلك ترى اولاد النصرى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد اباؤهم . واعتقادهم في الباطل والحق جازمة لو قطعوا اربا اربا لما رجحوا عنها وهم قط لم يسمعوا عليها دليلا لا حقيقيا ولا رسما (٤) »



لم يعن الفزالي بالمقلد العامي البسيط الذي لم يعلم فقط بل عني أيضا بمن نقل علمه عن غيره مجرد نقل فكان كحمار يحمل اسفارا . وهو مثله أيضا وربما ينقل من معتقدات الى اخرى بمجرد التقليد كمن ينقل في العلوم الرياضية والبلهية « فيتمجب

من دقاتها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ويحسب ان جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البراهين كهذا العلم ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتعاونهم بالشرع ما تداولته الالسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم... وكلام الاوائل في الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني. لا يعرف ذلك إلا من جربه وخاض فيه (٥) «

التقليد تصديق جازم من غير طلب للحقيقة ولا ادراك بعضها. فالمقلد جاهل الجهل كله بما سلم به تسليمًا. لم يجتهد في تمحيص الأمور ولم يمتن باقامة البراهين العقلية التي تثير السبيل في وجهه ولم ير الحقيقة بل لم يشعر باحتياج الى رؤيتها كما هي فهو ابعد الناس عن المعرفة اذ المعرفة ادراك للحقيقة لا يبقى معه غموض او اقل شك . يا ترى هل « كلف الناس المعرفة الحقيقية دون اعتناؤهم من جنس الجهل الذي لا يتميز فيه الباطل عن الحق ؟ » (٦) .

يظن المقلد نفسه محققاً ولكن يرى يوماً غيراً من المقلدين المبطلين. فكيف لا يعتبره شك في ما قلد ؟ يجيب الغرالي عن هذا السؤال بتحليل نفسية المقلد الذي يجبل انه مقلد فيقول : « فان قلت : فبم يميز المقلدين نفسه وبين اليهودي المقلد . قلنا : المقلد لا يعرف التقليد ولا يعرف انه مقلد . بل يعتقد في نفسه انه محقق عارف . ولا شك في معتقده . ولا يحتاج مع نفسه الى التمييز لقطعه ان خصمه مبطل وهو محقق . فالمقلد لا يخطر بباله انه مقلد بل لا يرى تشابهاً بينه وبين غيره من المقلدين لرسوخ اعتقاده . » فهل رايت عامياً قط قد اغتم وحزن من حيث يمسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودي . بل لا يخطر ذلك ببال العوام وان خطر ببالهم وشوفوا به ضحكوا من قائلهم قالوا : ما هذا الهذيان ؟ وهل بين الحق والباطل مساواة حتى يحتاج الى الفرق فارق بين انه على الباطل وابني على الحق ؟ وانا متيقن لذلك غير شاك فيه فكيف اطلب

الفرق حيث يكون الفرق معلوما قطعا من غير طلب . فهذا حالة المقلدين الموقنين . (٧) »

لم يعتقد المقلد ما يعتقد بعد نظر وإدراك للحقيقة بل لا يسدري للنظر معنى ولا للإدراك حقيقة ولذا تراى لا يتردد في إنكار كل علم ظنه يخالف معتقده . لذلك نشأت آفة نبه عليها الغزالي في المنقذ من الضلال : « نشأت - أي تلك الآفة - من صديق للإسلام جاهل ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بانكار كل علم منسوب إليهم - أي الفلاسفة فانكر جميع علومهم . وادعى جهلهم فيها حتى انكر قولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم أن ما قالوا على خلاف الشرع . فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك في برهانه لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وانكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا . ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكار هذه العلوم ، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . قوله عليه السلام : « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله [تعالى] لا ينخسفان موت أحد ولا حياته . فإذا رأيتم ذلك ففزعوا إلى ذكر الله تعالى وإلى الصلاة » ليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعروف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما أو مقابلهما على وجه مخصوص (٨) » .

يجني المقلد على نفسه وعلى غيره لا وعلى دينه لأنه لا يعلم ولا يدري أنه لا يعلم بل يظن نفسه على علم ميبين وبه صواب لمناقضة وإلهام وإمامة واستاد تعصبا أعمى يعتمد على تسليم وثقة كمن اغضى خفيه وسد مسامعها وانقاد لغيره انقيادا كليا مدقا إياها في وصفه الحوادث والأشخاص والأشكال وجميع الأمور ولم تحدثه نفسه بفتح عينيه ليرى العالم من غير واسطة بل لم يخاطر باله إمكان رؤيته ومعرفة . بل لم يشعر أن هناك رؤية ومعرفة أصلا إذ تمنن التقليد وتصلب وجد فجمدت نفس المقلد عليه وتعطل الفكر في حر كانه الطبيعية وسدت ينابيع الحياة . والمعرفة هي حركة العقل

الطبيعية . والمقلد قد وضع بينه وبين المعرفة حجاباً كثيفاً فلا يمكن له ان يصل الى المعرفة العلمية الحقيقية في العلوم الرياضية التي يستحيل ان تؤخذ بالتسليم والنقل بل لابد من احكام براهينها وكشف دقائقها لمن اراد معرفتها . وكذلك العلوم الدينية التي غايتها معرفة الله تعالى .

يبرهن الفيزيائي في الاحياء ان التقليد حائل بين الانسان والحقيقة فيقول : « ان المطالع القاهر لشهواته المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا يتكشف له ذلك لكونه محجوباً عنها باعتناء سبق اليها منذ الصبا على سبيل التأييد والتقبل بحسن الظن . فان ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق . ويمنع من ان يتكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد . وهذا ايضا حجاب عظيم به حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر الصالحين المتكبرين في ملكوت السموات والارض لانهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمعت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق (١) »

« من قلد اعمى ! فلا خير في متابعة العميان واتباعهم (١٠) » لم يكتف المقلد بالعمى حتى ينفذ ذوى الابصار والبصر نفسه ويمقت النظر الحر والعقل والمعتقدات ومن استند اليها ولا علة له الا انما ينكر العقل ويوجد ادلتها . فبلى فرق ياترى بين وبين السنسلائي الذي ينكر كل علم ويشك في كل معرفة ويوجد كل عقل ومقول ؟ إلا ان السنسلائي لا يجزم بشيء ولا يصدق بشيء . دأبها الجبرلة فلا يثقلون ولا يثقلون . كيف يناظر « ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظره . وانما تفكيره » سؤال مستمر . يقول : لا ادري بل : لا ادري بل ادري ام لا ادري ؟ اما هؤلاء المقلدون الذين يرون اختلاف النظار والمقول فيمادون بهذا نكار العقل بل طريق الامس على دعواهم وهو التقليد ، « فاذا قيل لهم فبل قلتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكذب ام تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى ؟ وان كان كتقليدكم فقد جوزتم كونهم مطلين وهذا كفر عندكم

وان لم تجوزوا فتعرفونه بالضرورة او بنظر العقل . فان عرفتموه بالنظر فقد اثبتتم النظر . فهم . بهذا الاعتقاد صاروا اخس رتبة من السفه طائفي الذي شك في كل معرفة ونظر . فانهم مثبتون بانكار النظر وناقون اذ اثبتوا النظر في معرفة صدق النبي (١١) » .



مراجع الفصل

- (١) الجوامع ص ٦١ - (٢) مكتب الحيوان ج ١ ص ٥١ - (٣) الجوامع ص ٦١ - (٤) المنقذ ص ٨٩ - (٥) الجوامع ص ٦٢ - (٦) الجوامع ص ٦١ - (٧) المنقذ ص ٩١ - (٨) الاحياء ج ٣ ص ١١ - (٩) ميزان العمل ص ٣٩ - (١٠) معيار العلم ص ١٥٦



الوجوه والمعرفه

الشك المطلق

تسرب الشك الى جميع العلوم . نفوض جميع المعلومات من اصولها ، واصبح
الامان من القلط معدوما ، واليقين مفقودا . وظهرت اغلاط الحس جليلة . والاوليات
العقلية غير مسلم بها . ولكن ينبغي ان لا نستسلم للحيرة : وقد حكمنا على جميع
الموجودات بالعدم عند ما حكمنا على علمنا بها بانه علم مزيف . لا حقيقة فيه ولا طائل
وراءه ، وما هو إلا ضرب من الخيالات الباطلة والالوهام المردودة والجهل المطلق .
فلنخط خطوة اخرى في طريقنا ولنتبع الغزالي فيما نهج لنا . لتخلص من جميع ما علمناه
ولنترعه من نفوسنا نزعا ولنفصل عنه انفصالا تاما ولنرم به كاثوب الخلق لكي
نصفو مما علق بنا من الكدورات والالوهام . ولنتنبه الى ان الشك توقف العقل عن

اصدار حكمه ، فلا يحكم باثبات ولا انكار ، اذ الانكار ضرب من الجزم والجزم حكم بات للعقل .

ادراك ذاتي لذاتي

اجتهدت في ازالة معلوماتي واغمضت عيني لكيلا ارى شيئا واسدلت اذني لكيلا اسمع صوتا وبنلت جهدا عظيما لاذهب عني كل الخبالات وبقيت منفردا انفرادا كاد يكون مطلقا عن العباد والاشياء . وحففت كل موجود . ولكنني مدرك دائما اني انا موجود . انا اشك وانا ازيل وانا احنف وابعد وانفصل . ومهما بلغ بي الشك والانفصال عن الموجودات . اذا كنت موجودة . فلم يبلغ الى الشك في وجودي والانفصال عن ذاتي : بل لما انفصلت عن جميع الاشياء بقيت انا وبقيت مدركا لذاتي . اخنت اشكك نفسي في هذا الادراك كما شككتها في المقولات فاستحال الشك استحالة كلية واصبح الجزم بوجودي جزما باتا . وكأن ذاتي تفرض نفسها علي فرضا لا يمكنني التخلص منه البتة . فهي تبغمني في طلبي وتفكيرني وشككي . فاذا تجردت عن كل ذلك ، وجدتها هي هي موجودة جازمة بوجودها . ولذا قال الفيزائي ان الانسان « لا يخلو من ادراك نفسه . فإن احدها لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه » (١) فثباته لها لا ينقطع ، دائم بدوامه . وصلنا هكذا الى الادراك الحقيقي للوجود وانه ادراك مباشر له من غير اعمال فكر ولا روية ولا حواس . بل هو الفوص الكامل والمعرفة المطلقة واليقين الثابت ، لان « البصيرة الباطنية » التي عرنا بها نفسنا « هي دين الانفس التي هي اللطيفة المدركة (٢) » . اذن هناك وجود لا يتطرقه شك ومعرفة لذلك الوجود حقيقية لا ريب فيها . فالمعرفة ممكنة واليقين غير مستحيل .

معرفة النفس

يدرك الإنسان نفسه فيوجدتها ويعرفها . ولكن ما يعرف منها ؟ أيعرف انها موجودة لا غير ؟ وكأننا حصرنا الوجود في ذات الشخص وقد يمسر التخطيط منها الى الغير . اذ جردنا النفس من عاداتها وجميع ما لها من الاتصالات بالاشياء والعباد بل جردناها من كل ما لم يكن ذاتها عنها . فاصبحت النفس منفردة انفرادا كليا وانقطعت الروابط بينها وبين البشر وبينها وبين المسالم ، ووصلت الى وحدتها الاولى لا يخالطها شيء ، ولا تمتزج بغيرها ، وصارت الروابط والعلاقات امورا واهية مزيدة كانت تكون مصطنعة مزيفة . وقد يصعب قطع تلك الروابط التي ارتبطت بالنفس من كل جهة وجانب واذلقتها عن ذاتها واصداؤها . فمالت بها عن ادراك وجودها والنفس تغطشت تلك الروابط لتهرب من وحدتها وانفرادها وتفر من وحشتها الابدية القارة . اذ لا انيس ولا دخل يشغلها عن كيانها الصرف . فهي تمن وتتشوق الى الحب والرحمة والبغضاء والود والصدقة ومعرفة الغير . ليتجدد ذمها ولتسوى وحدتها ولو بسيان وجودها « وما الحياة الدنيا الا لهو ولعب » . فترى الناس كل الناس مشتغلين هذا بالحديث وذاك بالتظار والآخر بالعمل اي عمل كان ، حتى يشغل نفسه وينهلها عن انفرادها ويهدم عنها وحشتها . ولانفراد دائم والوحشة ابدية . اذا تعمق الانسان في نفسه تعمقا تاما وطالب ادراك حقيقتها فهو لا يعمل الا الى تلك الوحدة ولا يرى وراءها الا الظلام الحالك ، لان وراءها العدم ، والعدم لا يدرك . ولان وراء وجود ذات الانسان وجود غير الانسان ، وما هو غير لا يوجد في ذاتها .

وجود الشخصية

يقول ابن سينا انه لا « تماثل نفسان من النفوس » مع ان كل نفس لا تفارق الادرak ابدا اي « ان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في

كل إضافة» والعلم لا تفترق فيه نفسان . فالتباين بينهما لم يكن نتيجة ذاتها عنها بل « لان هياتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تماثل كما ان الخلق الظاهري لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمره» فما يسمى بالشخصية راجع الى النفس ذاتها في قوة ادراكها وصقلها وسرعة تمكنها وتدفق الحياة فيها . ولكن ذلك لا يظهر ولا يوجد إلا بانفعالات اي بتاثير الامور الخارجة عن النفس عليها او بتاثير النفس على الامور الخارجة عنها . اما اذا بقيت منغمسة في وحدتها منقطعة عن جميع الاشياء فانها تتطفئ شيئا فشيئا وتنهب منها الحياة تدريجيا كما او ذهبت عن ذاتها وحجبها ونسيها وانغمست في النسي .

الحياة لا تيار جار

سمى بعض المفكرين في كشف الغطاء عن كنه حياتنا الباطنة . ولما تعمقوا في بحثهم تطلّوا الى ان اللغات وضعها المجتمع البشري ليتمكن افرادها من التفاهم وليمبروا عما تشابهوا فيه وتماثلوا . ولذا قصرت اللغات عن اداء ما هو مختص بذات الشخص لا يشاركه فيه غيره ، فالتجّؤوا الى الرموز وضرب الامثال . فقال الفيلسوف الاغريقي ديموقريط : « انا اذا انقطعنا عن العالم الخارجي ووجهنا ادراكنا الى حياتنا الباطنة بعد الانزال عن كل ما خالطها نجدها كالنهر الجاري . تارة تتدفق وتفرز ، وطورا يسير تيارها ببطء ، ولكنها لا تقف عن الجريان ولا تتمطل ، فهي دوما متحركة بلا انقطاع . ولو اردنا معرفتها فاخذنا نمنع النظر في بعضها ، كنا كمن اغترف من النهر ماء ليتعرف حقيقة جريان الماء وحركته . ولكن الماء المغترف لا يدل على حقيقة التيار ولن يدل ابدًا لانه فاقد لكل حركة. »

لقد جدد برقسون تلك النظرية وزاد تعمقا في معرفة النفس وبين ان طبيعتها

مخالفة الفضاء والمكان وان الزمان المستعمل في العلوم الرياضية راجع في حقيقة امره الى المكان اذ هو كالخط المستقيم ينقسم الى اقسام متساوية وتمكن الحركة فيه الى اي جهة اردت ، بخلاف الحياة الباطنة فانها تتجه اتجاها واحدا يستحيل عليها معه الرجوع الى الوراء ، بل لا يتصور ذلك الرجوع . فلو استمعت الى دقائق ساعة من غير ان تمدها وتفرق بينها ، تقطع الدقة الاولى ويبقى شيء منها في نفسك ثم تدق اثنائية فتمتزج مع الاولى وتأتي الالمثة فتزدوج مع الاثنتين وكذلك الرابعة والخامسة والبقية الباقية . فتحدث فيك انعاما كأنما الموسيقى وتوجد رنة خاصة لكل ازدواج جديد . وكأن حياتنا الباطنة مكونة من تلك الرنات والنفحات التي تتغير وتبدل وتحتل وتولد بعضها عن بعض بلا انقطاع . وكأن اذا كنا لذاتنا ادراك لتلك النفحات المختلفة المترتبة التي يتكون منها تيار الحياة الباطنة . وما ذلك تيار إلا الزمن الباطني الذي لا يحصر ولا يداخله المد ولا تمكن فيه القسمة والتجزئة لان جريانه مستمر وكل ما مر حاضرا لديه مؤثرا في ما سيمر من اللحظات ، يستحيل ان تضع لما حدا توقفه مثلا إلا اذا سلبت منه الحياة وارجعته الى الزمان المكاني فظننت ان اللحظة الحاضرة تشبه النقطة التي تكون نهاية خط او بداية خط جديد . وبينما انت تفكر هذا التفكير تعاد حياتك الباطنة في جريانها ولم تتمكنك من مشاهدة تلك اللحظة التي وضعتها بعقلك ولم يكن لها وجود حقيقي البتة . وما لحظة من لحظات حياتك إلا وفيها من التجديد ما يفريدها عن غيرها ، لا تماثل ما سبقها ولا يشبه بها ما لحقها اذ جمعت في نفسها والحصل جميع ما مر في حياتنا الباطنة ، والانعفة التابعة لها ستدعها في تلك الحياة فتحدث صفات جديدة لم يسبق لها نظير وانما مبتكرة يستحيل وجود مثالها . . امعنى هذا هو ان لا قرار للحياة الباطنة ؟ ولا نجتمع لتلك اللحظات ؟ ان تكون حياتنا ونفسنا مرورا لا يقف وتجديدا لا ينقطع وتبدلا وتغييرا ؟ أموت في كل لحظة وتعيش في كل لحظة .

فمنكون اخذنا من حياتنا الماضية ولكننا تجدونا حتى صرنا غير ماسكنا ؟ واني اجنبي ادرك ادراكا حقيقيا لا شك فيه ان وراء الزمان الباطني والحوادث الداخلية التي يربط بينها ذلك الزمان حتى تندمج في حياتي وجودا قاررا لا يتبدل ولا يتغير بتغير اللحظات ، وذلك الوجود هو ذاتي التي انسب لها واضيف اليها تلك الحياة المتجددة التي لا يقر لها قرار . لاني انما تعمقت وحللت وشاهدت هاته الامور العجيبة المثلثة بالوزان اعنّب واشغى من اي الوان وانا باق لم تكف تلك التغيرات لتمحق ذاتي وتدل محلها فاصبح انا اليوم غير انما بالامس اي ذاتا جديدة لم يسبق لها مثيل . ولكنني اعلم بادراك مباشر لذاتي انها هي باقية لم يمترها التغير في كيانها ولم تقلب ذاتها الى ذات اخرى مباينة لها . لم تنكر على برقسون انه محق اذ اتنا نتذكر حياتنا الماضية ولا نتذكر فقط صورا واشكالا وحوادث يمكن ان تعود وتكرر قد علقت بالحافظة ، بل نتذكر بالذاكرة لحظات من ماضينا الخاص بما لها من صبغة لا يشاركها فيها غيرها ورنات عميقة لم يحدث مثلها وصفات وحيدة لم يسبق لها نظير . وقد فرق الغزالي كما فرق برقسون بين الحافظة والذاكرة ولكنّه زاد تعمقا ونظر الى ذاته في عزلتها .

ادراك الغير

كأنّا صرنا الوجود في ذات الانسان وحصرنا المعرفة في ادراك تلك الذات ، اذ البصيرة الباطنة المدركة للنفس هي عين النفس . فكيف يمكن لي معرفة الغير بعد ان عرفت نفسي ؟ وهل من الممكن معرفة الغير قط ؟ هل ينتقل الغير ويدخل في نفسي فيصير هي ام تنتقل النفس الى الغير فتصير هو فيقع ادراكي له ؟ ام يبقى الغير هو هو وتبقى النفس هي هي لا يمتزجان ولا يمتزجان امتزاجا يوحد بينهما ؟ لقد لاحظ برقسون ملاحظة اثبتتها التجربة في حلم النفس وهي اتنا نعتقد في اول امرنا انا ندخل

في ذات المحسوس وانا نذكره في نفسه لا في انفسنا (٣) . وهذا هو مشكل المعرفة الحقيقية . ومنشرح حل الفزالي له شرحا شافيا عند الحديث على الوجود الحقيقي وقد رأى الفزالي رأي افلاطون الذي جده الفيلسوف الألماني لايبنتز قديما : « لو لم يجعل للعالم كلمة مثلا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك (٤) » ان وصول مثال المعلوم الى النفس يسمى علما « فالمعلوم بعينه لا يحصل في القلب . فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ولكن الحاصل منها وحقيقته المطابقة لصورتها ، فتتميله بالمرآة اولى . لان عين الانسان لا تحصل في المرآة وانما يحصل مثالها ابقى لها وكذلك حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علما (٥) » بين لنا افلاطون في جمهوريته ان هنا ثلاثة امور لا تحصل رؤية المراتب إلا بها : العين والمرئيات نفسها ونور الشمس فيقول :

« سقراط - : فالملاقة بين بصر العين وبين هذه الالاهة هي من النوع التالي ،
اليس كذلك؟

- غلوكون : صف ذلك النوع

- س : ليس البصر . ولا العين نفسها التي هي مركز البصر ، بل عين حسابها هي والشمس شيئا واحدا .

- غ : كلا بالتأكيد .

- س : ومع ذلك فالعين في ظني اشبه الاشياء بالشمس

- غ : نعم بالتمام

- س : او ليست القوة التي تمتلكها العين موهوبة لها من الشمس ؟ ومستقرة

فيها كشيء مكتسب ؟

- غ : حقا ، تماما

— س : فإلم اذا ان الشمس هي ما عينه « بمولود الخير » وقد ولها « الخير الأعظم » على صورته ومثله — اي ان علاقته بالعالم المنظور بالبصر ، وباشيائه ، هي كعلاقة الخير الأعظم في العالم الروحي بالذهن والموضوعات .

— غ : وكيف ذلك ؟ زدني ايضاحا اذا شئت .

— س : هل تعلم انه متى حول الإنسان نظرا عن المرئيات ، التي نشر النور عليها حلة بيضاء ، بدية الألوان ، وشرع ينظر بنور الليل الضيف ، من قمر ونجوم . ضيفت عينه . فيكون قريبا من حال العمى ، كأن ليس في عينه قوة البصر .

— غ : ألم ذلك تمام العلم .

— س : ولكن الشخص نفسه . متى حول نظرا الى المرئيات بنور الشمس رأت عيناه كل شيء جليا . فكانت مقر البصر .

— غ : لا تشك في ذلك

— س : وبهذا القياس نفهم حال النفس كما يأتي : متى اتجهت نحو موضوع قد سطت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي . ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن ففهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكا . على انها اذا اتجهت نحو ما اكتف بالظلام من موضوعات عالم الولاية . والموت . استترت على قمة « التصور » فضعف بصرها وكان تصورهما مترددا متزلزلا . فكأنها فقدت قوة الادراك ؟

— غ : حقيقة انها كذلك

— س : فهذه القوة التي تهب للموضوعات ما فينا من معرفة يقينية فتجلبها لمعرفة وتهب لعارضا قوة الادراك . هي ما يجب اعتباره « صورة الخير » الجوهرية ويجب ان نحسبها اصل العلم والحقيقة على قدر ما يتاح ادراك الحقيقة... ان من الصواب حسابان النور والبصر مئتين اشمس ولكنهما من الخطأ حسابانهما والشمس شيئا واحدا

كذلك العلم والحقيقة . فان من الصواب حسابهما مثل الخير . ولكن من الخطأ اعتبار احدهما الخير نفسه . . .

- س : اظن أنك تسلم ان الشمس تهب للمريبات حيوتها ونماها وغداها لا ظهورها فقط ، مع انها هي نفسها غير متصفة بالحياة .

- غ : مؤكدا انها غير متصفة بالحياة .

· - س : فسلم اذا ان مواضع المعرفة ، بالقياس نفسه . تستمد من « الخير الاعظم » يقينية وجودها وجوهرية . لأمروفيته فقط . مع ان « الخير » نفسه اسمى من ان يوحد مع الوجود الحقيقي . بل هو يفوقه فعلا قولا وسموا (٦) » .

ويقول الغزالي ما قاله افلاطون مع زيادة ايضاح ان «عنا ثلاثة امور : القلب . وحقائق الاشياء ، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه . فلعالم عبارة عن القلب الذي فيه يخل مثال حقائق الاشياء . والمعلوم عبارة عن حقائق الاشياء ، والعلم عبارة عن حصول المثال في القلب (٧) » « فكل معلوم حقيقة ، وتلك الحقيقة صورة تطبع في مرآة القلب وتتضح فيها (٧) » . حينئذ اصحح « الادراك معناه حصول مثل المدرك في نفس المدرك (٨) »

وجود الغير ومعرفة

ايكفي ضرب الامثال واستخدام الرموز ، كنور الشمس ضد افلاطون والمرآة ضد الغزالي ، لكي نتبين طريق المعرفة؟ بل ما يدلنا على ان هناك موجودات غير ذاتية حتى نترك حقيقتها ؟ وقد قال بعض الفلاسفة كديكارت و افلاطون انه لا يمكن اثبات الوجود للاشياء ولا وجود حقيقي إلا لملوماتنا الموجودة في نفسنا . ولكن الاشياء تفرض نفسها علينا فرضا . افيمكن لنا ان نحذف العالم الخارجي عنا حنفا باثباتا تاما؟ اتسيرحوادته

طبقى ارادته ام تساير عقلا دائما ؟ ربما تستمد معرفة الغير الى العمل والحركة
اي الى جهد نبذل ؟ ولا عمل ولا حركة ولا جهد إلا مع العضلات وهذا لا يكون
إلا بفرض الجسد . وليس هذا بالبرهان بل هو مجرد فرض .

اثبات الذات تجر اثبات الجسم وما ينسب الى الانسان ويتبعه .

الانسان مثبت لذاته . ولو امكن النظر لادرك ان اثباته لجسمه ملازم له وان لم
تكن تلك الملازمة كوجود الذات . فانها لا تنقطع في حقيقة الامر وان انقطعت في الظاهر
اذ الانسان لا يتصور نفسه إلا مع جسده ولا يشعر بها إلا مع شعوره بجسده . وان
هائم النفس قد اكتشفوا ان الصبي يتفطن الى اعضائه تدريجيا كأنها اشياء
خارجة عنه لا تنسب اليه ولا تضاف الى ذاته . فيلب برجليه واصابعه كما يلب
بالعوبات ثم ينسبها الى نفسه شيئا فشيئا حتى يصير لا يفرق بينهما . واذا قل : ذهبت
انا نفسي فانه يعني بنفسه جسده . ثم تتسع ذاته فيضيف اليها جميع ما يملك بل وما له
صلة به ورابطة به حتى يقول : اصدقائي ومدينتي وبلادي . استند الغزالي الى علم
النفس الصحيح الذي اكتشف هو بنفسه اغوار لا مرد على الفلاسفة فأوضح ذلك
المشكل اذ « الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يفكر عنها فانه يشعر بجسده وجسمه .
نعم ! لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله . ولكنه ثبت نفسه جسما حتى
يثبت نفسه في ثيابه وبيته . والنفس الذي ذكره لا ينسب اليه ولا الثوب .
واثباته لاصل الجسم ملازم له . وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم .
وانما هو ناتئان في مقسم الدماغ شبيهان بحلمتي الثدي . فان كل انسان يعلم انه يدرك
الشم بخشمه . ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك
انه الى الراس اقرب منه الى داخل الاذن . فكذلك يشعر الانسان بنفسه . ويعلم

ان قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منها الى رجله . فانه يقدر نفسه
باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب . فما ذكرناه
من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك (٩) .

ادراك الموجودات الحسية

١١ ثبت وجود الجسم امكن لي ان اتصل بطريقه ببقية الاشياء الموجودة في ذاتها
اذ انها تؤثر على جسفي كما يؤثر جسمي عليها، بل لا اتصل بها ولا ادركها إلا
بالحواس، وهي جزء من الجسم. كما اتنا نترك بطريق الحواس ادراكا غير مباشر ما لا
يقع تحت الحواس إلا اتنا نستدل بما نشاهده على ما غاب عنا. وانا نسلم الآن بوجود
المكان والزمان وهما ما يفرغ فيه كل جسم وكل حركة وسيأتي بحث الفزالي فيهما.
وانا نتكلم في الموجودات التي لا تترك إلا بالحواس. « فالمحسوسات هي المدركات
بالحواس الخمس كاللون ويتبعها معرفة الاشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر
وكالاصوات بالسمع، وكالطعوم بالنوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة،
واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس . فهذه
الامور ولو احقتها بآشياء بالحواس اي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها. (١٠) »

الحس الباطن

وهناك معلومات حاصلية في نفوسنا بموجودات حاصلية ايضا في نفوسنا لانتركها
بطريق هاتم الحواس الخمس بل بطريق حاسة اخرى يمكن تسميتها الحس الباطن
الذي ندرك به عواطفنا وتفكيرنا وانفعالاتنا الداخلية كلها. فمن الموجودات « ما
يعلم وجوده ويمتدل عليه بآثاره ولا تتركه الحواس الخمس (السمع والبصر والشم
والنوق واللمس) ولا تتألم. ومثاله هذه الحواس نفسها. فان معنى اي واحدة منها
هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس ولا يدركها الخيال

ايضا . وكذلك القدرة والعلم والارادة بل الخوف والحجل والعشق والغضب .
« وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق
شيء من حواسنا بها . فمن كتب بين ايدينا عرفنا قطعاً قوته وعلمه بنوع من الكتابة
وارادته استدلالاً بفعله . وقيتنا الحاصل بوجود هذه المعاني كقيتنا الحاصل بحركات
يدنا المحسوسة وانتظام سواد الحروف على اليسار وان كان هذا مبصراً وتلك
المعاني غير مبصرة ، بل اكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس .
فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن ان العلم المحقق هو الاحساس والتخيل
وان ما لا يتخيل لا حقيقة له . فانك لو طالبت نفسك بالنظر الى ذات القدرة والعلم
وجئت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير وانت تعلم ان تصرف الخيال خطأ
وان حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل امر مقدس عن الشكل واللون والتحيز
والقدر (١٠) » وصل الغزالي الى نفس النتيجة التي وصل اليها برفسون عن استعالة
التعبير عن محتلجات النفس بالالفاظ المبررة عادة عن المحسوسات والممكن . وابن سينا
الكلمات السابقة ما لاحظها احد علماء النفس المعاصرين الاستاذ بيلو : « ان كل فرد
مننا ، معشر البشر ، مغلوق بالنسبة للبقية ولا يمكن لبعضنا الاطلاع على الآخرين وحل
رموزهم إلا بطريق اشارات ودلالات لا تترينا ضمير غيرنا بل ما نأخذ من ضمائرنا
فلا نعلم ما هي حقيقة الآخرين إلا اذا تشككنا بصورهم واعطيناهم صورتنا (١١) »

الفرق بين المحسوس والمعقول

اتنا لا ننرك بهواسنا إلا اشخاصا متفرقة منفردة بخلاف المقولات فانها لا
تكون إلا علمة . قال توماس دكان : « ان الوجود مختص بالاعيان الفردية والعلم
يشتهل بالانور الكلية » . وقد بين الغزالي لنا ذلك في « معيار العلم » على انه امر
متعارف لدى جميع المنطقيين : « اعلم ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية

مدينة وتسمى اعيانا واشخاصا وجزئيات . والى امور غير متعينة وتسمى الكلليات والامور العامة . فاما الاعيان الشخصية فهي الامور المدركة اولاً بالحواس كزيد وعمر و هذا الفرس وهذه السماء وهذا الكوكب وامثالها . وكذا هذا اليان وهذه القدرة فان التعين يدخل في الاعراض والجواهر جميعها . ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تشترك في اعيانها اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الاخر إلا انها تتشابه بامور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون الشجر في الحيوانية . فما به التشابه للاشياء يسمى الكلليات والامور العامة . وقد يتشابه زيد وعمر بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانية في الطول والبياض ايضاً فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض امراً عاماً شاملاً لهما شمولاً واحداً . لا على ان بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا هو طول ذاك بعينه ، بل على معنى سنده عليه عند تحقيقنا للمعنى الكلي وثبوته في العقل وهو من ادق ما ينبغي ان يدرك في المقولات (١٢) »

لا وجود حقيقي ذاتي للمعقولات بل الوجود لا يكون إلا للأشخاص . فكيف يقع العالم بالأشخاص ؟ يجزم لا يثبت ويقول « مهما ظهر من الغرابة فيما ساقول فانه يستحيل علينا العالم بالأشخاص ويستحيل ايجاد طريق لتحديد شخصية اي شيء كان بالضبط إلا اذا ابقينا نفسه لدينا (١٣) » بل الخاصية العامة الاصلية لجميع اشكال الفكر وقوالبه من خير استثناء هي العموم الكلي . فإن عقلنا الشخصي يتقلب كلياً بعقلنا ايلاً لان الشخص لا يوزن ولا يكال ولا يعرف بالعقل . وقد نبه الفزالي على ذلك في قوله ان بياض هذا ليس بياض ذاك ولا طول هذا هو طول ذاك بعينه . وان الامور العقلية تستخرج من المحسوسات بضرب من التجريد سنييه في موضعه .

اقسام الوجود

لقد ثبت لدينا ان للوجود اقساماً او درجت آخرها ومنتهاه الوجود الذاتي اي الوجود

الحقيقي الوحيد. فالوجود شبهي وعقلي وخيالي وحسي وذاتي.

« اما الوجود الشبهي فهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ، ولا بحقيقته
لا في الخارج ولا في الحس ، ولا في الخيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا
آخر يشبهه في خاصته من خواصه وصفته من صفاته .

« واما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى . فيلتقي العقل بمجرد
معناه دون ان يثبت صورته في خيال او حس خارج كاليد مثلا فان لها صورة محسوسة
ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش والقدرة على البطش هي اليد
العقلية. وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم. وهذا يلتصق العقل من غير ان
يكون مقرونا بصورة تصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية .

« واما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك ، فانك
تقرر على ان تخرع في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كأنك
تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج.

« واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له
خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره. وذلك كما
يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ اذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها
خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه (١٤)».

الوجود المطلق

« اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ؛ ولكن
ياخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى اخذا ادراكا. وهذا كوجود السموات والارض
والحيوانات والنبات وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الا كثرون للوجود معنى
سواء ... ولا يحتاج الى مثال وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول وهو الوجود
المطلق الحقيقي (١٤)» .

ان ارسطاطليس لم يكرر فكرة كتكرارها لما قاله الفزالي فيما يخص الوجود الذاتي لانه يناقض في ذلك استاذة افلاطون الذي كان يجزم ان الاشخاص لا وجود لها وان الوجود الحقيقي يختص بالجواهر العقلية وحدها . فقال ارسطو : « حقا لو لم توجد مادة المعرفة » اي الاشياء التي تمكن معرفتها « لما امكنت المعرفة اصلا ولما وجد شيء . يمكن ان يعرف ومن المحقق ايضا انه لو لم يوجد العلم بالمعلوم فانه في الامكان بقاء المعلوم موجودا . وكذلك في الادراك بالحواس ، فان الشيء المتحرك بالحس يظهر خارجا عن عمل الحس فلو اتعمد المحسوس لاتعمد ادراكه . ولكن انعدام الادراك له لا يعدم وجوده (١٥) » . وقد اعاد برقسون تلك الفكرة بمبارات ارسطو نفسها تقريبا : « انا نجزم ان مجموع الصور التي نتركها بحواسنا باقية ولو انعدم جسمنا ولكن يستحيل علينا بقاء ادراكنا للمحسوسات لو اعدنا جسمنا (١٦) » كيف يمكن للفزالي وارسطو وبرقسون ان يجزموا ذلك الجزم القاطع ؟ ومن اين لهم ان يجزموا بان للاشياء المحسوسة وجودا ذاتيا حقيقيا ، وهم لم يقيموا على ذلك دليلا ولم يأتوا ببرهان ؟ ولا يمكن بحال ان نسلم لمجرد جزمهم بل ينبغي ان نطالبهم باقامة البراهين القاطعة المولدة لليقين كما طالبهم بذلك الفيلسوف الالماني درويش تلميذ هربارت فقال : « ان استخدام عقلنا في معرفة امور الطبيعة والحوادث النفسانية تستند الى افتراض ان التواميس الشكلية لعقلنا لا تقتصر قيمتها على حياتنا الشخصية بل تسطير ايضا على المعلوم في ذاته ، بحيث ان ما نراه نتيجة منطقية ضرورية لامر واقع يلزم ان يوجد ضرورة وان يحدث ويقع في الطبيعة وفي ذهننا . وانه من الاعمال الاصلية للفلسفة اخراج ذلك الجزم بالبرهان واستنتاجه في اعم مظاهره باتخاذ النسبة بين الوجود والفكر أسا ومبدأ اوليا . وان الناظر في العلوم الرياضية قد اتخذ كمجرد افتراض »

تطرق الشك شيئا فشيئا الى ذلك الوجود الذي ادعى الفزالي انه الوجود المطلق

وشدد له بعض الفلاسفة في هذا العصر ضربات يعسر ردها لانهم اعتمدوا في براهينهم على العلوم الصحيحة الوحيدة، وان كانت جزئية . اعني العلوم الرياضية والطبيعية . اذ لم يقيم لنا الدليل على ان هناك وجودا ذاتيا وانا نعتقد ان الاجسام الموجودة مركبة من مادة وقد اخذت تلك المادة تتحل وتضمحل شيئا فشيئا بازدياد العلم تقدما . فحسب الفيلسوف هوايتهاد « الفهم في علوم الطبيعة معناه اكتشاف اتصالات متشاكلتها لا غير . فقد افهمنا العلم اللون الاحمر عندما اكتشف اتصالا مشتركا بين ادراك الاحمر بالحاسة والتموجات الكهربائية المنطسية (١٧) » فينبغي لنا ان نعبر اللون الاحمر عند غروب الشمس شيئا من الطبيعة كما نعبر جزءا منها الجزء الثنائي للمواد الأولية او التموجات الكهربائية التي يعتمد عليها رجال العلم ليفهمونا ذلك الامر . « اما ما يسمى عند الناس بالمادة فهو ما يمكنه من الحلول في مكان . . . واصبح هكذا العالم عبارة عن تشكيلات وقتية تتوالى وتتابع » « فذلك هي النظرية المشهورة بنظرية الحركة التي اتخذها علم الطبيعة سنة مسلمة (١٨) » فينبغي ان نتخلص من ذات المعلوم اذ لا ذات له ولا وجود . وان نوضه بالحوادث اذ ان ذات المعلوم قد فرضت علينا صدقة وانفاقا من غير ان تكون لها حقيقة . وان النظرية المادية قد سيطرت على عقولنا حتى صرنا في حاجة الى التعرز منها اذ ان تلك النظرية تنسب الى الفلسفة العلمية من غير انقطاع .

وقد زاد شيلر بحثا لذلك الموضوع وشك في الوجود الذاتي اذ « ما نعتقد امرا واقعا في الطبيعة يرجع الى ما ندركه كقوانين لها . وبالعكس من ذلك لو اردنا ان نعتبر بعض الامور التي لم نضعها ثقتنا من قبل كأمور واقعة حقيقة لغيرنا القوانين الموجودة او وضعنا اخرى جديدة » ثم قال : « ان الامور التي يعتبرها الناس واقعة كان ينبغي ان لا يسلم بها ابدا لانها ليست بديهية بل نتيجة اعصار متواليات من التحليل والتجارب البشرية (١٩) » وهذا يناقض ما قاله الفيزيائي مناقضة تامة .

اما المنطقي المحدث العظيم روسل فقد بين الفرق الاصيلي بين ما ندرکه بالحس وما يدرکه العلم من الطبيعة قال: « اذا اعتبرنا المادّة الجوهرية للأشياء فقد يمسر علينا عسرا غريبا التخلص من تأثير التركيب القوي الذي لا نشعر به اذ يصعب علينا عدم الاستسلام الى الاعتقاد بان هيكل الجملة يمثل ويصور الامر الواقع الذي تبته تلك الجملة وتجزمه (٢٠) » والحال « ان معرفتنا في العلوم الطبيعية كلها حسابية (٢٠) بفان معلوماتنا مضافة لزوما الى هيكل الواقع الرياضي المعبر عنه بالهندسة والحساب والجبر ولم تضاف قط الى المعرفة صفة الواقع الذاتية (٢٠) » وان « الفاية التي رمى اليها علماء الطبيعة دائما وهم شاعرون او بدون شعور منهم انحصرت فيما يمكن تسميته هيكل العالم السببي (٢٠) »

وان روسل يرى « ان الفرق كبير بين وثبة الجزء الكهربائي (électron) الذي يمر من فلك الى فلك وادراك اللون اللاحر بالحواس مثلا » وانه « يمكن للاعشى ان يعلم العلم الطبيعي كله » . حينئذ « صار ما يعلمه غيره من الناس وهو خال منه لا يمكن اعتباره قسما من علم الطبيعة . وقد اعتبرت الالوان والاصوات والحرارة الخ مسببة عن ضروب من الحركات متنوعة » وكان جزء المادّة النهائي (atome) الذي اكتشفه م . هايزنبرغ نهاية في التجريد العقلي حتى قال صاحبه « لا يمكن ان نعبّر عن الحقيقة بعبارات تدل على صور محسوسة بل التعبير الوحيد عنها هو التعبير الرياضي » اي الحسابي او الجبري او الهندسي .

قد شارك المفكر ديوي المنطقي روسل في مذهبه، ثم زاد غوصا في الشك فيما يخص جواهر الاشياء فذاعها نفيا قال: « قد استولى على عقل البشر وحتى على عقول علماء الطبيعة البحاثين نفسها واتخذها فريسة الرأي القار القائل بان الواقع يجب ان ينحصر في تلك الامور القارة التي لا تتغير ولا تبديل والتي تسميها الفلسفة جواهر لكي يكون ذلك الواقع في نظره صلبا ثابتا (٢١) » . ان الموضوعات التي يعتبرها الناس

قارة نهائية مخالفة لموضوعات العلم التي لم تكن بعد ولكنها تصير فهي في صيرورة دائمة. « في حقيقة الامر، ان ادراكنا الحسي يضع لنا مشكل المعرفة ويعرض علينا ما سنسعى لمعرفته، ولم يطلعنا قط على موضوع ذاتي قد وقعت معرفته بعد. » ولا ينبغي ان نعتبر موضوع العلم منقاسا لموضوع الادراك الحسي او منازعا له سيحل محله. لان موضوع الحس امر مضي وانقضى واتجه الى الماضي وموضوع العلم متجه كله نحو المستقبل، فالعلم كله حسب السيد ديوي عبارة عن اتصالات ونسب نعتبر عنها بارقام حساسية ومقاييل جبرية واشكال هندسية لا غير .

الرد على منكري الوجود الجوهرية

قد تصدى للرد على هؤلاء المفكرين « ميرسون » في كتابه الضخم « سير الفلك »، اذ كيف تكون نسب وتوجد اتصالات لا ترتكز على اشياء حقيقية موجودة ؟ والنسبة لا تكون إلا بين شيئين موجودين ولا يوجد اتصال إلا بين امور موجودة واقعية لاريب فيها ولا شك « عندما تحمل الاجزاء الاولى للمواد المركبة او البسيطة (molécule) محل الموضوعات الجوهرية ، ثم نرى تلك الاجزاء نفسها مركبة من اجزاء كهربائية فان الواقع الموجود الجديد لا يقل وقوعا وجودا عن الواقع الذي عرفناه من قبل بل يفوقه وقوعا وجودا لانه اثبت منه وارسخ في ذاته (٢٢) . والذي اوقع هؤلاء المفكرين في ذلك الفلظ هو « ان الواقع العلمي اي الموضوع العلمي لم يظهر قارا قرارا دائما ولم يعدل تحديدا نهائيا في جوهره، ولكنه يتغير ويتبدل فينتقل من الاشياء التي يشاهدها كل الناس الى الجزء النهائي للمواد ثم الى الجزء الكهربائي ثم الى الجزء الضوئي (photon) فلم يزعم العالم الطبيعي انه يعلم الواقع الموجود علما مطلقا (٢٢) .

ان العالم الطبيعي في اعتباره العلمي ونظرا لا يتخلل ابداعا عن الواقع ولا يفارقه بل

الواقع الموجود حاضر لديهم حضورا دائما . ولو انزل عن ذلك الوجود لحظة واحدة وانفصل عنه ورثي به لانهار هيكله علمه كله .

وقد اتى الفيزالي ببراہین اسطیع واقوی فی اثبات ذلك الوجود: نحاول ادراكنا الحسي تحليليا عميقا ووصله الى الجزم بالوجود الحقيقي المطلق للأشياء « وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب . فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولنسأل الركن من جعلها في اطلاق هذا الاسم ما هو ؟ فنقول : اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية : فان الحالة التي نتركها بالعين من المراتب لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلا لكننا نقول : قد رأينا الشيء . وابصرنا وصديق كلامنا . فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتدل فيها هذه الحالة ، فعند حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم . ولنا ان نقول : علمنا بقلبنا اوبدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب اوبالدماغ : وكذلك ان ابصرنا بالقلب اوبالدماغ ، وكذلك ان ابصرنا بالقلب اوبالجبهة او بالعين . واما المتعلق بعينه فليس ركنًا في اطلاق هذا الاسم وثبتت هذه الحقيقة : فان الرؤية لو كانت رؤية تتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية : ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ؛ ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية . فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركنًا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان . فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير الثبات الى محله ومتعلقه . « وما الرؤية إلا الكشف عن ذلك الموجود . » فلنبحث عن الحقيقة ما هي ؟ ولا حقيقة لها إلا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التفصيل . فانا .

نرى الصديق مثلاً ثم نفمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل
التخيل والتصور . ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقة ولا نرجع تلك التفرقة الى
ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة
من غير فرق . وليس بينهما افتراق إلا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل
وكاشف لها ، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً اوضح واتم واكمل
من الصورة الجارية في الخيال . فاذا التخيل نوع ادراك على رتبة ، ووراء رتبة اخرى
هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له . فسمي هذا الاستكمال بالاضافة
الى الخيال رؤية وابصاراً . وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ... كل ما
لا صورة له اي لا لون له ولا قدر ، مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال .
فان هذا امور نعلمها ولا نتخيلها . والعلم بها نوع ادراك . فلننظر هل يحيل العقل ان
يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل . فان كان ذلك
ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سمينا بالاضافة
الى التخيل رؤية . ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير
محال في الموجودات الملموسة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها (٢٣) .

ذلك البحث من ادق الابحاث واعسرها وقد غاص الغزالي في تحليلها الى اقصى
حد . وينبغي ان يذكر في اول تحليله بامعان وتدقيق لانه اقام البرهان فيه على ماسماه
فيما سبق الوجود المطلق كما انه بين لنا امكان معرفة ذلك الوجود اما بطريق الحس
الخارجي والباطني او بطريق اخر الادراك :



مراجع الفصل

- (١) تهاافت الفلاسفة ص ٧٥ - (٢) الأحياء ج ٣ ص ١٥
 Bergson « Matière et Mémoire » ص ٣٢ « المادة والذاكرة »
 (٤) الأحياء ج ٣ ص ١٨ - (٥) الأحياء ج ٣ ص ١١ - (٦) « جمهورية » افلاطون
 الكتاب السادس ص ١٧٩ - ١٨٠ نقل حنا خباز - (٧) الأحياء ج ٣ ص ١١ - (٨) تهاافت
 الفلاسفة ص ٧٣ - (٩) التعاقب ص ٧٣ - (١٠) معيار العلم ص ٦٣
 (١١) بيلو « أبحاث في الأخلاق » ص ١٨٤ Etudes de Morale Positive
 (١٢) معيار العلم ص ٦٣
 Leibniz: « Les Nouveaux Essais » « الأبحاث الجديدة »
 (١٤) فيصل التفرقة بين الإسلام وأزمنة ص ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ من « الجواهر النوالي »
 « Catégories » C VII, 76
 (١٥) أرسطو
 Bergson - Ioid - p. ٤٢ « المادة والذاكرة » ص ٤٢
 (١٧) هو ابتداء « حد الطبيعة » ص ٩١ و ٩٧ — Whitehead « The Concept
 of Nature » (IV) - Cambridge.
 (١٨) هو ابتداء « العلم والعالم الحاضر » ص ٦٨
 Whitehead « Science and the Modern World » p. 68
 (١٩) شيلر « المنطق الشكلي » ص ٢٤٠ - ٣١٦ - ٣١٧
 F. C. S. Schiller « Formal Logic » 1912 - p. 240 - 316 - 317
 (٢٠) روسل « تحليل المادة » ص ٢٣٩ - ٢٥٤ - ٢٦٣ - ٣٩١ - ١٣١ - ١٣٣ - ٣٨٩
 RUSSEL: « The Analysis of Matter » New York 1927
 (٢١) ديوي « مشكل اليقين » ص ١٦٢ - ١٩٩ - ١٣٠ - ١٧٩ - ٢٧٢
 (٢٢) ميرسون « سير الفكر » ص ٧٩٩
 Meyerson: « Du cheminement de la pensée » p. 799
 (٢٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ - ٣٠ -

المعرفة وعمل النفس

قد اثبت لنا انقزالي ان النفس مدركة لذاتها والادوار الخارجة عنها ، اي للحوادث والموجودات المباشرة لذاتها . ثم انه اخذ يشرح شرحا عميقا الطرق المؤدية الى ذلك الادراك والقوات التي تستمد بها النفس له . ثم نقدنا دقيقا الاركان الاصولية المجردة الموجودة في النفس والعقل فذكرنا نقد الفيلسوف الالمانى الشهير « كانت » .

لدينا بحثان يتم احدهما الآخر ، وان كل واحد يسير على من لم يتعود الفلسفة والحكمة فهم الفرق بينهما . اما الاول فيتعلق بعلم النفس وكيفية اتصالها بالعالم وتصورها للامور، وهو علم لم موضوعه الخاص يبحث عن ضروب من الحوادث الواقعة ويسعى في الكشف عن السنن التي تجري عليها والقوانين المتحكمة فيها والنواميس الموجدة لها . ومهما بلغ ذلك العلم من الدقة والكشف فهو لا يبين لنا الا طرق المعرفة وكيفية الحصول عليها . فلا يمكن ان نعتمد عليه للوصول الى اليقين ولا ان نتخذ

نواميسه أسا لتحكم بها على الحقيقة ، بل لنا ان لا نرى فيها إلا يسائنا وإصلاحا لبعض
 الحوادث الجبرية . فما يدريك ان طريق المعرفة المين في علم النفس هو الطريق الحق
 وهو الموصل الى الحقيقة التي لا خطأ فيها ولا غلط ؟ لذا اصبح من المحتوم على الغزالي
 ان يفحص تلك الطريق فحفا نقديا عميقا ليظهر لنا ان النفس البشرية بما وضع في
 جبلتها تدرك الحقائق وان العقل بغيرته الفطرية يصل اليها . فوجب نقد العقل المجرد
 عن الحوادث النفسانية وفحصه فحفا دقيقا لا يبقى معه شك ولا ريب ولا احتمال
 للغلط . وهذا البحث الثاني هو ما سماه « كانت » النطق العلوي ليعرف بينه وبين
 النطق المتعارف بين الناس .

000

علم النفس

يضع الغزالي الأمور مواضعها ويدقق موضوع كل علم . يد البحث فيه ويبين
 الطريقة الصالحة له المؤدية الى الاكتشاف فيه . فعلم النفس عدله لا يبحث فيما
 وراء الطبيعة وفيما لا يدركه العقل البشري لافتراقه عالم الملك والشهادة وعالم
 الحوادث الواقعة . فهو لا يبحث في كنه الروح وحقيقتها وجوهرها اذ يقول في
 « الأحياء » : « قل الروح من امر ربي » . والأمور الربانية لا تحتل العقول
 وصفها . بل تتحير فيها عقول أكثر الخلق . واما الأوهام والخيالات فتأصرة
 عنها بالضرورة قصور البصر عن ادراك الأصوات . وتزلزل في ذكر مبادي
 وصفها معاد العقول المقيدة بالجواهر والمرض ، المحبوسة في مضيقها » . ويزيد
 أيضا لفكرته ويجزم بان العقل لا يصل الى معرفة شيء من امر الروح « فلا
 يدرك بالعقل شيء من وصفه (١) » . فعلم النفس لا يبحث البتة عن الأرواح
 ولكن يقتصر على البحث في الحياة الباطنة او الحوادث النفسانية ليعرف قواها
 وقد لخص الغزالي تلك الحوادث ورمز اليها برموز جميلة . قال :

« تكون الحواس الخمس كالجواسيس واصحاب الاخبار الموكلين بنواحي المملكة . وقد وكلت كل واحدة بامر تختص به : فواحدة منها باخبار الالوان ، والاخرى باخبار الاصوات . والاخرى باخبار الروايح . والاخرى باخبار الطوم ، والاخرى باخبار الحر والبرد . والحشونة واللياسة . واللين والصلابة . وغيرها . والجواسيس يقتصون الاخبار من اقطار المملكة ويسلمونها الى الحس المشترك . والحس المشترك قاعد في مقدمة الدماغ مثل صاحب القصص والكتب على باب الملك يجمع القصص والكتب الواردة من نواحي العالم فيأخذها - وهي محتومة - ويسلمها ، اذ ليس له غير حفظها : اما معرفة حقائق ما فيها ، فلا . ولكن اذا صادف القلب العاقل الذي هو الامير والملك سلمها اليه محتومة . فيفتشها الملك ويطالع منها على اسرار المملكة ويحكم فيها باحكام عجيبة - لا يمكن استقصاؤها في هذا المقام - ويحسب ما يلوح له من الاحكام والمصالح يحرك الجنود وهي الاعضاء مرة في الطلب ومرة في الهرب ومرة في اتمام التذيرات التي تمن له (٢) . »

هاته الامور كلها ندركها بما يدعيه الفزالي الحس الباطن . وهو ان كل انسان يرى ويضحك ويعزى ويعزم ويعلم وهو يشعر انه يرى ويضحك ويعزى ويعزم ويعلم . فذلك الشعور مشاهدة باطنة للحوادث النفسانية . على انه لا يشاهد منها إلا القليل وغالبها غائب عنه لا يصل اليها الشعور ولا يوضحها الادراك . ندرك المحسوسات فنقول ان « القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور ابيض والفحم اسود والنار حارة والتاج بارد (٣) . » فهذه الامور ولو احققها تباشر بالحس اي تتعلق بها القوة المدركة من طريق الحواس . فادراك الحواس امر باطني وحادث نفسياني . فان العين في الرئيات « محل وآلة لا تراء لعينها بل لتحل فيها (٤) » صور الاشياء : اما الرؤية فادراك النفس لتلك الصور . « كما ان الانسان يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكن انكاره (٥) . »

فإننا نعلم « ان لنا فكرا وخوفا وغضبا وشهوة وإدراكا واحساسا » فيكشف ذلك للنفس بمساعدة قوى باطنية « لا تدركها الحواس ... ولا تاله ، ومثاله هذه الحواس نفسها . فإن معنى اي واحدة منها هي القوة المدركة . والقوة المدركة لاتحس بحاستها من الحواس ولا يدركها الخيال ايضا . وكذلك القدرة والعلم والارادة (٦) وغيرها

علم النفس علم يعتمد على المشاهدة والتجربة

الآن وقد تمين بإيضاح موضوع علم النفس وحدت غاياته التي لا يتعداها ، ينبغي ان يعلمنا الفزالي ما هي الطريقة المخصوصة به المؤدية لمعرفة حقائقه وكشف نواحيه ، لاسيما والحالات النفسانية مضطربة متشعبة متشبكة رأبها ودرينها التقل اما دفعة واحدة او درجة درجة وذرة ذرة ، في تغير مستمر لا يقر لها قرار ولا تدوم على حال . وقد نرى اختلافا بين الشم والبصر « في ان الشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان تساويا في كونهما في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها ، والسمع من بعضها ، والبصر من بعضها . لاختلاف اترجتها ، ولا يمكن الوقوف على ضبطها . فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال (٧) . » . فينبغي حينئذ ان ترجع هذه الامور الى اشباهها وتقاس على امثالها لكي نستنتج القانون العام المتحكم فيها وكيفية وقوعها عادة ، وإلا استحال علم النفس . ولذا يقول الفزالي : « فلهذا الاسباب ان خاض الحائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات ، فلا يمكن ان يبني عليها علما موثوقا به (٧) »

يجب ان نلاحظ عن الفزالي ومن سبقه في استبطاء علم النفس من فلاسفة العرب كابن سينا والفارابي مثلا ، انهم وان كانوا قد غاصوا على كثير من حقائقه وكشفوا عن بعض سنته فهم لم يفيضوا فيه ولم يتبحروا . لان الآلات الحديثة للتشريح

والتكبير - كلجبر مثلا - والقيس والميزان كانت مفقودة في عصرهم. ولكنهم وصلوا بحسبهم وفطنهم الفطرية، وعبقريتهم النادرة في نواياهم البشر الى امور تهش من يطالعها. وكانهم - بمقولهم الحادة - قد رفعوا الحجاب عن حقائق قد اظهرها بينهم بالف سنة البحث الدقيق والتجربة العلمية الصحيحة.

== • الباب الاول • ==

الحس

النفس واحدة. او بعبارة اخرى، في حياتنا الباطنة وحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ولكننا نسمى في تحليلها وتقسيمها لنتمكن من البحث ولنطلع على سيرها وطبيعتها وكيفية عملها. فهل تكون رؤية اللون الاخضر او الاحمر غير مزدوجة مع شكل خاص، وهل تقع تلك الرؤية من غير ان تثير في النفس صورةا متمددة تشاكلها وتاسبها ومن غير ان تحدث من الميول او الاشتمزاز او المواقف ما يكسبها صفة خاصة؟ نعلم كل ذلك ونجرد رؤية الاخضر عن جميع ما يخالطها لمعرفة حقيقة الرؤية. ان المحسوسات تؤثر على حواسنا بكيفيات خاصة يحصل منها في نفسنا ادراك تلك المحسوسات، فالحس في حقيقته هو ذلك الادراك النفساني عنه. ولكن لو حفظنا الحواس لحذف الادراك، فالحواس هي الطريق الوحيدة للاتصال بالاشياء. وقد اتى الفارابي بتشبيه يقرب فهم تلك الحقيقة فقال: « الادراك يناسب الانتقاش كما ان الشمع يكون اجنيا عن الخاتم حتى اذا طابقه وعانقه مائقة ضامة رحل عنه بعمق ومشاكلة صورة. كذلك المدرك يكون اجنيا عن الصورة، فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة. كالحس ياخذ من المحسوس صورة يستودعها

الذكر فيمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس . والادراك الحيواني اما في الظاهر
واما في الباطن : والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر . والادراك
الباطن من الحيوان الوهم (٨) . ان الفارابي لم ييوب علم النفس ولم يكشف عن
خباياه مثل ما كشف الفزالي . ولكنه سهل على غيره طريق البحث ووضع الأساس
للبناء . لقد اظهر ان الادراك هو الشيء الاصلي في الحس .

ان حواسنا عند اتصالها بالموجودات لا تتأثر تأثرا واحدا ولنا في انفسنا ادراكات
متوسعة تابعة لطبيعة المدرك او الكيفية تأثرا به « لان كل ادراك من الادراكات
خلق ليطلع الانسان به عن عالم من الموجودات : ونعني بالعالم اجناس الموجودات .
فاولما يخلق في الانسان حاسة اللمس فيمرك بها اجناسا من كلالرة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واللين والخشونة وغيرها . واللمس قاصر عن الالوان والاصوات قطعا . بل هي
كالمردومة في حق اللمس (٩) . فكل حاسة من الحواس ضرب من المحسوسات لا
يشاركها فيه غيرها بل يستحيل عليه ان يشاركها فيه . لان الحواس التي هي آلات
الادراك ليست متشاكلات ولا متماثلات بل متباينة متفايزة كل منها جعل لنوعه وركب
لاستيعابه لا يتعدى محسوسه . ويعرف الفارابي تلك الالات ثمانية اقرب للوصف
منه للعلم الصحيح : « البصر مرآة يتشبع فيها بخيال المبصر ما دام يحايزه : فاذا زال
ولم يكن قويا انسلاخ . والسمع جونة يتموج فيها الهواء المنقلب من متساكن على شكله
فيسمع . واللمس قوت في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالته بسبب ملاق مؤثر (١٠) »
بينما نرى ابن سينا يكشف لنا في بحثه عن الالات الحسية امورا علمية قد زادها
تدقيقا علم التشريح الحديث لم يقرب منه في فنه الخاص وهو الطب . نلاحظ ان الفزالي
قد سبق بقرون النظريات التي بني عليها قسم عظيم من العلوم الحديثة المتعلقة بالحيوان
والانسان كما انه اكتشف بحسه الغريب المنهش علل الحوادث النفسانية واسبابها .
لقد سعى اطباء العرب في تحليل آلات الحس وتعلق الحس بالسمع البشري فانهم

ابن سينا ان الحس هو عبارة عن تأثر اعصاب خاصة تؤدي الى مواضع معينة من الدماغ وقد اهتمت الى بعضها وخاب في البعض وسننبه على ذلك في موضعه من البحث .

اما الغزالي فقد بين ان الحواس عبارة عن آلات عمل صالحة للحياة قبل ان تكون آلة معرفة محضة . فالمعرفة فيها ليست غاية بل وسيلة لبقاء حياة الشخص . يقول ديكارت : « ان الموجودات التي تحرك الحواس لا تثير فينا الاحساسات المتنوعة لاجل ما فيها من تنوع وتغاير بل لاجل مالها من طرق مختلفة في جلب المضرة او النفعة لنا (١٢) »

ويقول مالبرانش : « ان حواسنا تعلمنا بصدق ودقة عن النسب الموجودة بين جميع الاجسام التي حولنا وبين جسمنا : ولكن ليس في مقدورها اعلامنا بحقيقة هاته الاجسام في ذاتها . فالحواس لم توهب لنا إلا لحفظ جسمنا . » هل تعلمنا حواسنا بحقيقة الاجسام ام لا ؟ هذا ما لا يعتني به علم النفس ولسنا بصدد البحث عنه . اما العلم الحديث فقد كاد يثبت ان الجنين عند ما يخلق في الرحم يحاكي في تطوره نظام انواع الحيوانات اذ تبدي تلك الانواع بالحيوان البسيط التركيب من خلية واحدة او من خلايا متماثلة تماثلا كليا ثم تفرق الخلايا وتتوسع ويعتني كل قسم منها بضرب من العمل خاص بها فتأخذ من القوالب والاشكال والمزاج ما يساعدها على القيام بعملها الخاص حتى تنتهي عند الانسان فتكون اعضاء مختلفة وامعاء متنوعة لا تشابه بينها . يلخص العالم الالماني الجليل فنتن (١٣) ذلك التطور الذي يفترضه اصحاب مذهب النشوء والارتقاء فيقول ما فحواه فيما يخص الحواس : يحتوي ذلك الارتقاء على ثلاث اطوار يوجد في الاول منها آلة الحس الجلدية وسدها . وفي الطور الثاني منها ينفصل عن تلك الآلة العناسة آلة اللمس الباطني - الموجودة في المضلات والامعاء من ناحية - ومن ناحية اخرى اشكال خاصة صالحة للتأثر بالتأثيرات الكيماوية والضوء . ومن بين هذه الحواس الخاصة فان المتصلة بالضوء تشرع وحدها في العمل كحاسة مستقلة ؛ اما الحواس الاخرى فتبقى متعددة ممتزجة فالسمع وحاسة اتجاها الجسم غير مفترقتين ولم ينفصل

بعد التمس عن النوق. اما الحاسة العامة لاول فتصير تدريجيا لا تتأثر بما يؤثر في الحواس الخاصة ولكنها تبقى محتوية على حاسة الالم وحاسة اللمس وحاسة الحرارة. وفي الطور الاخير تنفصل كل من الحواس على حدة ما عدا المتعلقة بالجلد .

قسم الفزالي الحواس الى قسمين نجدهما اليوم عند العلماء المحدثين :- حاسة لا تتأثر إلا اذا الصق بها المحسوس او اقترب منها حتى مسها ، وحاسة تتأثر بالمحسوس وان بعد عنها .

يظن القدماء كما يظن اكثر الناس ان لنا حواس خمس. والحقيقة ان الحواس تفوق هذا العدد، قال ابن سينا انها ثمان سيأتي تفصيلها وزاد عليها بعض علماء النفس المحدثين اثنتين .

* الحواس الحماصة *

اللمس .

اولى الحواس حاسة اللمس وهي صالحة للمحافظة على الحياة وجلب المنافع للجسم ودفع المضار عنه كبقية الحواس الاخرى. يبين لنا الفزالي ذلك فيقول : « وانما خلقت لك حتى اذا مستك نار محرقة او سيف جارح تحس به فتهرب منه . وهذا اول حس يخلق للحيوان ، ولا يتصور حيوان إلا ويكون له هذا الحس. لانما لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه ... وهذا الحس موجود لكل حيوان حتى الدودة التي في الطين فانها اذا غرز فيها ابرة انقبضت للعرب ، لا كالثبات ، فان النبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع . إلا انك لو لم يخلق لك إلا هذا الحس لكنت ناقصة كاللودة لا تقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنك ، بل لا يمس بدنك فتحس به فتجذبه الى نفسك فقط (١٤) »

فحاسة اللمس موكلة باحراك ما يمس بدنك. ولكن في آلة اللمس اعني الجلد

حواس أخرى لا تتأثر إلا بالمحاسة والملاصقة ولكنها مغايرة للمس. وقد نبه ابن سينا على غالباها وخصوصا حاسة الحركة التي تتركها بعضلاتها والتي يسميها الشيخ الأستاذ الأجم عند تحريكها. كما انه تفضل الى ان الحس راجع في حقيقة امره الى التأثير على اعصاب خاصة مثبتة في آلة الحس فقال : « ومنها (اي الحواس) للمس وهي قوة مثبتة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه . والاعصاب تترك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج او الهيئة. ويشبه ان تكون هذه القوة لا نوعا واحدا بل جنسا لاربع قوى مثبتة معاني الجلد كله :

حاسة الحار والبارد

« الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد

حاسة اليبوسة

« الثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب

حاسة الصلابة

« الثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين

حاسة الملاسة

« الرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس (١٥) .»

وقد تحدث الفزالي عن تلك الحواس وجمعها الى حاسة للمس فقال: انا تترك الحشونة والملاسة ، واللين والصلابة ، والبرودة والحرارة ، والرطوبة واليبوسة بحاستي للمس (١٦) .»

وقد زاد العلماء المحدثون ذلك البحث دقة اذا اثبتوا ان لكل من تلك الحواس اعصابا خاصة بها وان اطرافها مثبتة في الجلد وان بعض النقاط تترك للمس المعض ولا تترك الحرارة ولا البرد وتترك غيرها الحشونة والملاسة وان بعض رقع الجلد قليلة الحس والبعض الآخر كثيرها لكثرة اطراف الاعصاب بها .

الذوق

ما كانت الحواس الأخرى تفنيك « لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل الغذاء اليك فلا تدرك انه موافق لك او مخالف فتأكله فتهلك. كمثل شجرة يصب في اصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجد به وربما يكون ذلك سبب جفافها (١٧) ». امسا بين سينا فبسته بحث الطيب المدقق اذ يفحص آلة الذوق فيقول : من الحواس الذوق « وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المختلفة من الاجرام المماسمة له المخالطة للرطوبة العالية التي فيه فتحيله (١٨) » لا فرق في طريقة ادراك الحامض والمر والحلو والمالح . ويظهر ان طرف اللسان اقوى حسا من وسطه وان في الالبهة بعضا من احساس الذوق .

* الحواس البعيدة *

« ان الاحساس بما يبعد احساس اتم لا محالة » .

الشم

قد يختلط الشم والذوق عند غالب الناس حتى يصبح من العسير التفريق بينهما واعطاء كل منهما نصيبه لقرب الفم من الانف ولما بينهما من الاتصالات . فصارت رائحة بعض الاطعمة تحيها الى انفسنا وان كن طعمها غير مرغوب فيه. كما ان الرائحة تنفرنا من اطعمة أخرى لذينة : بل هناك من المأكولات ما لا يستسيقه الانسان إلا بعد مد انفه . ولا منازعة في ان الشم من اصلح الحواس. يقول الغزالي : « اقتدرت الى حس تدرك به ما بعد عنك فخلق لك الشم. إلا انك تدرك به الرائحة ولا تدري انها جاءت من اي ناحية فتمتاج الى ان تطوف كثيرا من الجوانب فربما تشر على

الغذاء الذي شممت ريحه . وربما لم تشعر، فتكون في غاية النقصان لو لم يخلق لك إلا هذا (١٩) » .

اراد ابن سينا ان يدلنا على الموضع من الدماغ الذي يصل اليه الشم فقال ان الشم « قوة مرتبة في زائدتى مقدمة الدماغ الشببيتين بعلمتي التي » فلم يصب فيما قاله لان موضع الشم من الدماغ لم يتحقق الى يومنا هذا وقد يظن انه السطح السفلي من زائدتى مقدمة الدماغ .

اما اسباب الشم وكيفية فيقول العلم الحديث ما ملخصه: انه تتأثر حاسة الشم بالذرات البخارية التي يحاها الهواء عند التنفس في مرورها بالأنف دخولا وخروجا (٢٠). ويقول ابن سينا في الموضوع نفسه : « يدرك الشم ما يؤدي اليه الهواء المستشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح او المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة (٢١) » وقد قسمت الروائح الى اقسام مستحكمة منها : رائحة الثوم وما تبعها . ورائحة القطران ، ورائحة الكافور والزعر ، ورائحة المسك والعنبر المؤثرة في البلاء . ورائحة العرق وغيرها . واذا افط الشم في رائحة من الروائح صار قاصرا عن ادراكها ولكنه يبقى مدركا لغيرها . فاستنتج بعض الباحثين ان هناك اعصابا مختلفة يتأثر كل منهم منها بنوع من الروائح .

البصير

« خلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك وتترك جهته فتقصد تلك الجهة بعينها... فتبصر غذاء ليس بينك وبينه حجاب وتبصر علوا لا حجاب بينك وبينه (٢٢) » والبصر « اوسع عوالم المحسوسات » وهو يدرك الالوان قبل كل شيء . ويتبعها بطبيعة الحال الاشكال والمقادير . لقد سبق بحث الفزالي العميق لحقيقة الرؤية في باب المعرفة والوجود . ولكنه عين مقدار البصر في مواضع اخرى من مؤلفاته . قال :

« ان العين لا تبصر ما قرب منها قريباً مفرطاً ولا ما بعد » بعداً كبيراً وهي تدرك
 ظاهراً الأشياء من ألوانها وقواها وصورها. « كما ان العين لا تبصر ما لا نهاية له
 فانها تبصر صفات الاجسام المعلومات والاجسام لا تتصور إلا منتهية... والعين تدرك
 الكبير صغيراً... (٢٣) » .

حققت الانسان عبارة عن عدمية يتغير تقويمها حسب بعد المرئي وقربه لتقع
 الصورة في العين على الاعصاب المؤدية الى الدماغ : ولكن ذلك التغير محدود بحدين
 لا يتعداهما وهما اقرب النقط التي تتمكن العين من الرؤية معها وابعد هذه النقط .
 وهما يختلفان باختلاف المس ولا يتغير ذلك التقويس بل يهبط قاراً اذا كان بعد
 المرئي ستة امتار مثلاً او سبعة ثم ازداد بعداً الى الف والعين واكثر. فلسفة ايتارهي
 الا نهاية بالنسبة لعلم الضوء .

اما الالوان ففيها ما اذا اختلط أحدهما بآخر انتج لايض كالاخضر الذي فيه
 زرقة اذ اختلط بالاحمر فتسمى هاتئ الالوان: الالوان التكميلية. وقد تؤثر الالوان
 المتعادية بعضها على بعض. فلو وضع النفسجي حذو الاخضر انهارب الى الزرقة لشاهدت
 - تحت تأثير المضادة - انه اضيف الى النفسجي اللون التكميلي للاخضر بمعنى اللون الاحمر.
 ان الالوان بعد غيبتها عن العين تبقى فيها صورة مدة من الزمن ولكن تلك الصورة
 ليست صورة اللون المشاهد وهي ما يسميه علماء النفس الصورة التابعة. فلو احدثت
 الى مربع ابيض سطر في وسط السواد ثم اغمضت عينيك فانك ترى بعداً مربعاً
 ومادياً في وسط يابض ولو كان ذلك المربع ازرق لرأيت اصفر بعد اغماض العينين.
 ان بقاء الصورة في العين بعد غيبة المحسوس بسبب عظيم من اسباب غلط الحس .
 وقد اتى الفيزيائي بمثال دقيق لذلك انطلق فقال : « انك تأخذ قبساً من نار كانه
 نقطة ثم تحركه بسرعة حركته مستقيمة ذراة خطاً من نار والدائرة والخط مشاهدان

وهما موجودان في حِسِّك لا في الخارج عن حِسِّك: لأن الموجود في الخارج هي نقطة في كل حال وانما تصير خطأ في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة واحدة « ان القبس عند تحريكه يحدث في عينك صورا متوالية تأتي الصورة الثانية مع الاولى ثم مع الثالثة والرابعة فتكون صور القبس المتوالية خطأ في حِسِّك، فالغزالي مصيب لا محالة في قوله ان الخط موجود في حِسِّك. اما الاشكال والمقادير والقوالب التي يدركها البصر فسيأتي الحديث عنها عند البحث عن المكان

السمع

« خالق لك السمع حتى تدرك به الاصوات من وراء الجدران والحجب عند جريان الحركات لانك لا تدرك بالبصر الاشياء حاضرا ، واما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بالكلام ينتظم من حروف واصوات تدرك بحس السمع . فاشتلت اليه حاجتك فخلق لك ذلك (٢٤) » .

يقول لنا الغزالي ان الاذن تسمع نوعين من المسموعات « الاصوات والتفمات » وكأنه يعني بالاصوات الحروف مثلا كلفاء والسين والشين والميم او ما تسمعه مربة او قطار عند حركتهما او صفير باخرة او وقع اقدام . اما التفمات فكل ماله علاقة بالحن الموسيقية الموزونة للموقعة المعدلة والرنات المنظومة المربة . ولم يظهر الى حد الآن فرق في سمع النوعين .

قانون فيسر في النحس

قد تفطن علماء العرب كالغزالي وابن سينا والغزالي خصوصا الى ان هناك نظما وتربيتا يجري عليهما الحس في ادراكه وله يتابعوا التجارب لاستنتاج قانون عام للحس : فلاحظ الغزالي ان « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل

كيفية. فان كان المحسوس قويا خفف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حلق الشمس تمثل فيه
 شبح الشئ فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا ، وربما استولى
 على غريزة الحدقة فافسدها. وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي مباشرة
 طنين بقي مدة . وكذلك حشم الرائحة والطعم . وهذا في الحس اظهر (٢٥) .
 وظهرت للفزالي تلك الحقيقة فعبّر عن ذلك التاموس بقول نسبه الى الفلاسفة :
 « القوى الدراكية بالالات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان
 ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام فتهلكها . وكذلك الاور القوية الجلية الادراك
 مما يوهنا وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع
 والنور العظيم للبصر فانهما ربما يفسدان ويمتنع عقيهما عن ادراك الصوت الخفي
 والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة » . فقد بين
 الفزالي هنا وجود نسبة بين الحس والمؤثر عليه . فيبلغ احيانا المؤثر الى درجة من الشدة
 ينعدم معها الحس لمدة زمنية او ينعدم بالنسبة للمؤثرات الضعيفة .

قد ازداد هذا البحث دقة في العصر الحاضر فسمى فشر وغير بعد تجارب عديدة
 في معرفة النسبة الحسائية لمقدار المؤثر الكافي لايجاد الادراك الحسي لان المقدرات
 الضئيلة تصل الى درجة من القلة والضعف تصير معها كلفنومة بالنسبة الى الحس .
 فليبحث يتعلق بهاته الدرجة اولا . فاننا لا ندرك بسمعا كثيرا من الاصوات الموجودة
 المؤثرة لاحالة على اذنا إلا اذا بلغت مقدارا معينا من القوة . ثم ينبغي ان نبحث عن
 المقدار الذي تجب اظافته الى ذلك المؤثر الاول لنترك بحسنا ان كمية المؤثر قد
 ازدادت . ما هي مثلا نسبة الضوء الذي يجب اضافته الى ضوء ادراكنا لنترك انه
 ازداد اضاءة . فقد وصل فيبر المجرى الألماني الى القانون الآتي : ان الزيادة اللازمة
 في المؤثر لاحداث زيادة ندركها في مقدار الاحساس تساوي جزءا قاربا من كسور من
 المؤثر » واراد فشر ان يعبر عن هذا القانون بمقابلة جبرية ولكن العلماء يبنوا غلطها

فصارت ملغاة. على ان قانون فيبير نفسه ليس بقانون عام بل لا يصحح في المؤثر الضعيف ولا القوي جدا. وقد يعبر عن ذلك القانون بما يأتي : توجد نسبة قارة لكل نوع من الاحساسات بين المؤثر الحسي واقل زيادة تزداد اليه ليترك الفرق فيه.

والقانون الثاني للحس هو ان المؤثر الواحد الموجه الى حواس مختلفة يحدث احساسات مختلفة كما ان المؤثرات المختلفة اذا وجهت الى حس واحد تحدث نوعا واحدا من الاحساسات او بعبارة اخرى فان نوع الاحساس يرجع الى الة الحس المتأثرة لا الى نوع المؤثر. فهذان قانونان متعلقان بالمؤثر المادي او بالتأثير البدني اي بآلة الحس. اما القوانين النفسانية المحضة المتعلقة بالحس فهي اثنان ايضا. الاول منها قد كشف عنه الفيزيائي كشافا مينا عندما قال ان كل حاسة من الحواس تطلعنا عن عالم من الموجودات او من جنس منها وهو ما يعبر عنه المحدثون بقانون الخاصية اي خاصية كل حاسة بادراك نوع من المحسوسات وقد سبق كل ذلك. فالقانون الاول النفساني هو ان كل احساس فيه من حيث شدته وصفته الذاتية اثر من الحالات التي تصاحبه او تسبقه في النفس وذلك ما يلخصه فيسندت بقوله: نترك بحسنا جميع الاشياء بنسبة بعضها الى بعض. فلو عظم المؤثر المبصر لازداد السمع ارهاقا اما القانون النفساني الثاني فقد بينه الفيلسوف الاميركي في العبارات الآتية : « مهما كان عدد الارتسامات ومصادرها الحسية فانها عند وصولها الى الحس الباطني في آن واحد يتركب منها موضوع واحد اي شيء واحد ، إلا اذا كانت قد ادركت من قبل متفرقة. يذاب كل ما تمكنت اذا به ليصير امرا واحدا فان الازابة هي القاعدة والتفريق شاذ قليل (٢٦) »



مراجع الفصل

- (١) الأحياء ج ٤ ص ١٠٠ - (٢) الأحياء ج ٤ ص ٩٦ - (٣) مقياس العلم - (٤) مقياس العلم - (٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١ - (٦) مقياس العلم - (٧) تهافت الفلاسفة ص ٧٧ - (٨) الفارابي «فصوص الحكم» ص ١٤٩ - طبعة أولى - مطبعة السعادة - مصر سنة ١٩٢٥-١٩٠٧ - (٩) المتقذ - (١٠) الفسارابي : «الفصوص» (١١) ديكارت : كتاب الأهواء: art. 5. D. scartes: Traité des Passions - (١٢) مالبرانش «طلب الحقيقة» الكتاب الأول - الباب العشرون (١٣) - Malebranche : Recherche de la Vérité, T. I, ch. XX. Wundt: Grundzrige der physiologischen Psychologie - Leipzig 1911 - t. I, 454
- (١٤) الأحياء ج ٤ ص ٩٥ - (١٥) النجاة لابن سينا ص ٢٦٠ - (١٦) مقياس العلم (١٧) الأحياء ج ٤ ص ٩٦ - (١٨) النجاة ص ٢٦٠ - (١٩) الأحياء ج ٤ ص ٩٥ - (٢٠) دوماس: كتاب علم النفس - T. I, p. 381 Dumas: Traité de psychologie (٢١) النجاة ص ٢٦٠ - (٢٢) الأحياء ج ٤ ص ٩٦ - (٢٣) مشكاة الأنوار - (٢٤) الأحياء - (٢٥) الفارابي - (٢٦) وليم جيمس: مختصر علم النفس ص ٣٢١

المعرفة وعلم النفس

• الباب الثاني •

الحافظة والخيال

الصور

رأينا ان الادراك الحسي لا يتم إلا اذا تأثرت الأعصاب الحسية ثم نقلت تأثيرها هذا الى الدماغ . فاذا انقطع المؤثر وغاب فانه تارة لا يبقى شيء مشعور به في جسمنا او نفسنا وطورا يبقى تأثير في الحاسة نفسها اي في آلة الحس كالعين والأذن والجلد . فما يسميه علماء النفس صورة هو الصورة الباقية سواء بطريق الحاسة نفسها او بطريق الدماغ . فاذا كان الحس قريب التأثير ولم يغيب عنه المؤثر إلا منذ زمن قليل كانت الصورة ناتجة من الحاسة . وذلك ما رأيناه في القبس الذي تكونت عنه دائرة من نار . وتلك هي الصورة التابعة اي التي تعقب الحس وهي ما سمناه الفزالي الوجود الحسي فقال : « واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين . فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه

غيره (١) . « وان انواع الصور تابعة لانواع الحواس . فقد لاحظ احد الكتّاب ان المحسوس يفتيق ثم تفتيق صورته من الحاسة وتبقى صورة منه في النفس تظهر على طريق الدماغ حتى كأننا نراها او نسمعها او نشمها او نلمسها . فقد قل ذلك الكتّاب : « اتفق لي ان سمعت مرات رنات جرس او ساعة عن بعد . فكنت الالحظ بعد لحظة ان تلك الرنات كانت تتكرر من غير انقطاع فكنت اجزم باستحالة ذلك الامر فنظنت الى ان تخيلتي تخلق رنات تتابع بها الرنات الحقيقية التي انقطعت عن سمعي بما ان الاصوات التي سمعتها كانت ضعيفة ولم تكن منسوبة الى موضع معين من المكان فان ميزات آخر رنة سمعتها كانت هي نفسها ميزات اول رنة تخيلتها ولذا لم افرق بينهما في الوقت المناسب (٢) » .

قد اثبتت التجربة ان كثيرا من الناس يختصون بنوع من الصور دون نوع فمعهم من تغلب عليه الصور المرئية منهم من تغلبت عليه الصور الملموسة او الملموسة او المشمومة وغالب الناس يشتركون في انواع الصور كلها . وقد نبه الفزالي على ذلك عند حديثه عن الخيال . ولا فرق بين طبيعة تلك الصور وطبيعة الحس اذا ان اثرهما في الجسم واحد . فان صورة طعام طعام تحدث في الفم جريان اللعاب كما لو نظرت الى رجل يأكل برتقالة فكأنك تترك في ذوقك اجلس الحامض على لسانك . فلا فرق بين تأثير صورة الحامض الموجودة في دماغك وتأثيره بنفسه على ذوقك . فان الانفعالات الجسمانية هي عينها . إلا ان الصور تكون عادة اضعف واخفى من الاحساس .

ليست تلك الصور نسخا قارة نشعر بها تارة وتفتيق هنا طورا آخر من غير ان يعترها تبديل وتفسير . ان حضورها امر متشعب صعب . فليست تتعاقب فتختلف واحدة الأخرى ولكن الصورة الواحدة تنطور وتجنسب ما شابهها وشاكلها وتتممها وتطغى احيانا على الشعور كله او على الفكر وطورا تكتمش وتتحفز وتضعف وتتضائل وتخفى فتعتمد تارة اخرى (٣) » .

ان الحياة الباطنة في بعض اطوارها لا تكون مستعدة للانتباه ولا يكون الفكر حاصرا امرا في اعمال الروية وكأن ضريا من الاستسلام الى الراحة والدعة قد داخل نفسنا فتبهال علينا تلك الصور انيالا فينضم بعضها الى بعض انضماما خفيفا سرعان ما ينحل ليحل محله تركيب جديد لا ترتيب فيه ولا نظام ولا دخل للعقل ولا التفكير بل لانجد لأصورا تتعاقب وتتداخل وتشتبك وتختلط وتفكك لارابطة تربطها ولا وحدة تجمعها ولا موضوع تسب اليه. وقد نجد من الناس من يلتذ تلك الصور ويستغيب الحياة فيها ويميل الى اللواقات السانحة لها اذ انها لا تساتي إلا وقت فراغ الذهن من كل امر وكل فكرة وكل عاطفة. ومن الشعراء من ابدع في وصف تلك اللحظات .

يستسلم الانسان الى النوم فتحدث فيه حالة تماثل ما وصفناه وتأتي اليه الصور من كل صوب وجانب وتجد الجوارح خاليا من كل مراقب ومدافع فلا عقل يردعها ولا ارادة تردعها. ولا تكون تلك الصور مجلوبة لفائدة ما كمالو كان في اليقظة واتينا بها لنفهم غيرها. او لتصور تصورا صحيحا ما انت به حواسنا. فلا نعلم عادة بما يهمننا او بما شغلنا في يومنا. ولذا نرى في المنام امورا غير ممكنة ونصدقها مع ذلك ما دما نائمين ونشاهد غرائب وانقلابات عجيبية فيمسخ اماننا الرجل بفلا او قطا او شجرة او حجرة. فيكفي ان تتاثر حواسنا باقل التأثيرات لتحلث امور في المنام وحوادث مرتبطة ارتباط القصة الطويلة : وضع رجل رجله على جرة فيها ماء حار وهو نائم فرأى نفسه فوق فوهة بركان عظيم. ورأى آخر نفسه في المنام يعطى والجماهير تصبح سلخطة عليه . وكان كلب ينبع على باب داره فلما اتبه صادف ان سمع « واواة » الكلب منطبعة على كلمة « اخرج » التي كان يسمعا في منامه .

لذلك الصور دور عظيم. تقوم به في حياة المجانين الباطنة . كان الكاتب الفرنسي جيرارد دي نرفال تعتره نوبت من الجنون وصفها فقال : « كنت اتبع سيده

فمددت قامتها بحركة حركة اطراف لباسها وطياته وانعكس الضوء عليه فظهر في
حريرة الوانا تدهش فمانيقت في لطف وظرف بذراعها وزدة يانعة ثم اخذت قامتها
تزداد طولاً تحت شعاع من الضوء منير حتى تشكل البستان بشكلها وافرغ في قلبها
وصارت الأزهار والأشجار منمرجات ودائرات تطرز بها لباسها اما وجهها وزداعها
فقد رسمت حافات سحب السماء الحمراء (٤) » .

لم يحال الفزالي ما تقوم به الصور من الاعمال في حياتنا الباطنة تحليلاً شاعرياً
ولكنه بين حقيقة الصور ودورها فقال : « وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد
المريض المتيقظ اذ قد تتمثل بصورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما
يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه » .

ظهر جلياً من هذا البحث ان الصور البسيطة المنصيرية كصور النائم ليست فيها
دقة ولا ضبط على انها في الغالب اضعف من الحس المباشر ، وبما ان المطابقة بينها
وبين المحسوس لا تتجدد كما تتجدد في الحس فانها تأخذ في التناؤل حتى تتمحي احياناً
فلا يبقى لها اثر البتة . وقد توهم بعض علماء النفس ان تلك الصور البسيطة التي
لا تفر على شكل واحد بل تتطور وتغير تغيراً عجيبياً مماثلة للادراك الحسي الكامل
الذي نتعرف به الاشياء فنلم ان هذا كتاب وذلك الرجل محمد وتلك الدار دارنا
او ان ذلك الشيء هو قلم او زهرة مع انها تشبه الاحساس البسيط كالاحساس بالعين
اللون الاحمر او الازرق واحساسها بشكل مثلث او مربع وكحساس الأذن عند سماعها
لصوت من الاصوات واللمس للشيء البارد او الحار ففي ادراك صور الكتاب او
الزهرة او القلم تراكيب نفسانية عجيبة منبئينا مستدين على آراء الفزالي التي كانها
مقتبسة من العلم الحديث .

الحس المشترك

فرقنا في بحثنا بين الحواس وجردنا كل حاسة من جميع التأثيرات الأجنبية عنها ونظرنا إليها على حدة حتى عرفنا ما تأتي به إلى النفس من لون وشكل وصوت ورائحة وطعم وبرودة وحرارة ووصل بنا التحليل إلى أبسط بسائط المحسوسات ، فتعليلنا ضرب من البحث العلمي إذ جميع الحواس تعمل عملها في آن واحد ، فإن الإنسان يسمع أصواتا ويرى أشكالا والوانا مختلفة ويلمس سطوحا منها الخشن ومنها الأملس ويشم روائح متنوعة في كل لحظة من لحظات حياته فتجتمع تلك الاحساسات ويؤثر بعضها على بعض وترتبط وينسب بعضها لبعض بل تحدث في النفس عواطف لطيفة خفيفة وتحرك الذاكرة لتأتي بما يناسبها ويشاكلها ويعمل فيها العقل عمله فتمتزج مع حياتنا الباطنة امتواجا وربما تكون اشد رابطة بعضها ببعض لوقوعها في وقت واحد وقد تتأثر حاستان بالشئ الواحد كما لو رأيت العين شكلا مكورا احمر ثم لمست اليد وذاقه الغم فاذا به حامض ، فيرتبط الشكل المكور بالحمرة والحموضة والحشونة والرطوبة وتلك هي البردقالة . وكأن لنا ملكة خاصة لا تتعدى المحسوسات البسيطة بل تقتصر عليها وتجمع بعضها إلى بعض وهي ما يسميه الفيزالي ومن قبله من فلاسفة العرب حسا مشتركا . يقول الفيزالي خاق « في مقدمته اعطاك ادراك آخر يسمى حسا مشتركا تتأدى اليه هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه ولولا لاطال الأمر عليك . فانك اذا اكلت شيئا اصفر مثلا فوجدته مرا مخالفا لك فتركته ، فاذا رأيته مرة اخرى فلا تعرف انه مضر ما لم تذقه ثانيا لولا الحس المشترك ، إذ العين تبصر الصفرة ولا تدرك الماراة فكيف تمتنع عنه والذوق يدرك الماراة ولا يدرك الصفرة فلا بد من حاكم تجتمع عنده الصفرة والماراة جميعا حتى اذا ادرك الصفرة حكم بأنه مر ، فيمتنع عن تناوله ثانيا (هـ) » ان تحليل الفيزالي تحليل علمي متين إذ لا شك ولا ريب في ان المحسوسات المتنوعة ترتبط وتجتمع فله ان

يطلق اسم الحس المشترك على ذلك الارتباط لأن النفس واحدة كما يقول هو في
مواضع مختلفة من كتبه وما هاته الأسماء إلا الفاظ تسهل البحث ليس إلا .

انتقال الخواطر

قد ظن بعض الفلاسفة المحدثين أن جميع حياتنا الباطنة مترتبة من الاحساسات
البيسية التي ينهاها ، والحس المشترك كل ليان جميع الحوادث النفسانية اذ يقع
بطبيعة الحال نوع من المشاركة بين الاحساسات التي نفكرها في وقت واحد وربما تتكرر
لك الاحساسات وهي مشتركة فتبقى في نفسنا مشتركة ايضا ، حتى اذا راينا شيئا
مكورا احمر جر ذلك ذكرى الحموضة والرطوبة . تشبه حياتنا الباطنة المواد الكيميائية
التي يتركب منها الكون . فان تلك المواد مترتبة من اجزاء بسيطة نهائية لاتقبل التجزئة
وكذلك حياتنا الباطنة فان اجزاءها النهائية هي الاحساسات البسيطة كاللون
والاشكال والاصوات والروائح . ثم ان تلك البسائط تزوج وتشارك وتندمج
وتتفكك وتتركب . فينبغي للعالم ان يكشف عن القوانين المسيرة لها في جميع اطوارها .
وتلك هي قوانين النفس ، كما ان العالم بالكيماء قد اطلع على قوانين تركيب المواد
واستحالتها .

قد اعتمد اصحاب هاته النظرية على انتقال الخواطر كما اعتمدوا على الحس المشترك
وقد استعمل الفرنسيون عبارة « اشتراك المعاني » ثم اخفوا في شرحها وبيانها
وايضاحها ثم قالوا انها لا تدل على مدلولها ، وقد اتى الفيزيائي بباردة بينة واضحة تدل على
ذلك الامر النفساني بدقة تامة ولكننا نستعمل عبارات القوم لشرح منهمهم . فقد اتفق
كثير من علماء الانقليز مثل هيوم وميل وبراون وسبائسر مع الفرنسي تان في ان
مشاركة المعاني تقع عفوا كحركة الاشياء المادية المتحكم فيها ناموس الجاذبية وانها

كافية لبيان جميع الحوادث الباطنة حتى ما نسميه الاحكام العقلية وان تلك المشاركة تقع اما بالمشابهة او بالمقارنة .

يبدق الفزالي البحث في ذلك فيقول : « انا نعلم ان الخاطر ينتقل من الشيء الى ما يناسبه . اما بالمشابهة واما بالمضادة واما بالمقارنة ، بما يكون قد ورد على الحس منه . اما بالمشابهة فبان ينظر الى جميل فيتذكر جميلا آخر . واما بالمضادة ، فبان ينظر الى جميل فيتذكر قبيحا ويتأمل في شدة التفاوت بينهما . واما بالمقارنة فبان ينظر الى فرس قد رآه من قبل مع انسان فيتذكر ذلك الانسان .

« وقد ينتقل الخاطر من شيء الى شيء لا يدري وجه مناسبه له . وانما يكون ذلك بواسطة او واسطتين مثل ان ينتقل من شيء الى شيء ثان ومنه الى شيء ثالث ثم ينسى الثاني ولا يكون بين الثالث والاول مناسبة ولكن يكون بينه وبين الثاني مناسبة . وبين الثاني والاول مناسبة . فكذلك لانتقالات الخواطر في التامات اسباب من هذا الجنس (٦) »

قال الفزالي ان الخاطر ينتقل من الشيء الى ما يناسبه . فهناك نسبت بين الخواطر تجعل بعضها يجر وراءه البعض الآخر وما التفكير إلا بيان نسب بين المعاني والافكار والاشياء . وما الحكم العقلي إلا اثبات نسبة او نفي نسبة اثباتا بآنا او نفيآ بآنا . وقد قال بعض المفكرين ان هناك نوعين من انتقالات الخواطر . منها ما يتعل بمنزلة من غير رابط عقلي ولا اعمال رويق واجباد فكر فتكون النسبة بينها نسبة المشابهة والمماثلة او المضادة او المقارنة في الرمان او المكان او المجرى تصدق في مائة اصوات في بعض الكلمات . واما النوع الثاني فلا يدرك إلا بعد الجهد كالنسبة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول والمقدمة والنتيجة . وتعالى بعضهم الى ان قال : « اتنا لو تممنا في تنقل الخواطر لوجدنا فيه جميع التفكير البشري والقوانين المنحكمة في تصوراتنا كلها . . . ويمكن لنا ان نستخلص من صيغة تنقل الخواطر القوانين

العقلية نفسها» وذلك غلط إذ «من يفكر بمجرد تنقل الخواطر ليس يفكر وليس ذلك التنقل من العقل في شيء وان كان تابعا للمعقول أحيانا . فالتنقل عمل نفسياني يربط مقدمات بنتائجها مستقلا عن العقل (٧) » . ليست النسبة بين المقدمة العقلية والنتيجة المعقولة فجائية او من باب الصدفة ولكنها نسبة ادركها العقل بعد اعمال الروية فائتبتها الحاكم العقلي . فان العقل يثبت ان قضية هندسية مثلا نتيجة لقضية هندسية اخرى ولو جهلت سلاسل الأدلة الرابطة بين القضية الاولى والقضية الثانية لاستحال على الخاطر ان ينتقل من واحدة منهما الى الاخرى . وربما يكون المبراعى او كفى تسميا عن مرض قلبي ولولم اعلم ذلك السبب وارتباطه بالسبب بعقلي لما ربطت بين الالم والقلب ابدا . فلن صرت اذكر القلب عند الالم فلان تنقل الخواطر كان مسبوقا بادراك عقلي للنسبة الموجودة بين المي وقلبي اى اني ربطت بينهما فيما مضى . فالمعملية العقلية هي الاصل . وكذلك في جميع تنقلات الخواطر تكون الحالات النفسانية اصلا ومنبعها . اذ تنقل الخواطر بالمضادة تاتج عن عادة تاصلت في الكهول بعد مدة لكثرة الاقتران بين لفظين او معنيين حتى صار ذلك امرا مكررا معادا فاذا قلنا «كبير» تبادل الى ذهننا «الصغير» وكذلك البارد والحار والقصير والطويل، والعاجز والقادر والفني والفقير والكنيز . لنقل . فما ان الذينان قد اجتمعا في ذهننا في وقت واحد من قبل اى ان الرابطة بينهما هي نسبة المقارنة ، وما تلك المقارنة نفسها سواء في الزمان او في المكان إلا انا قد ادركنا بذهننا شيئين في وقت واحد ؛ فانهما اجتماع في الذهن فارتبطا فادركنا لهما معا اى الحادث النفساني هو الذي اوجد الرابطة بينهما . سافرت الى القيروان وتفرجت على اسواقها وبانيتها وخصوصا الجامع الكبير فصرت لا ارى صورة ذلك الجامع إلا وتذكرت القيروان واحد اصحابي وجدته هناك صدفة .

اما المشابهة فما معناها ؟ قد نجد تشابها بين منظرين طبيعيين او وجهين اولوهن

او نسبتي او كلمتين مختلفتي المعنى وذلك ما تجد كثيرا عند الشعراء في قولهم :
انلك حمس او انك سحاب وغمام او فلان بقرّة حلوب او كقول ابي الطيب في
تشابه الالفاظ :

وندعوك الحسام وهل حسام * يعيش به من الموت القتل
وما للسيف إلا القطع فعل * وانت القاطع البر الوصول

وكقول :

من السيف بأن يكون سميها * في اصله وفرنده ووفائه
طبع الحديد فكان من اجناسه * وعلي المطبوع من آبائه

ويكون التشابه موجودا احيانا بين وجهين من غير مماثلة بين العيون والبشرة والغم
والانف . وكذلك تشابه الالوان كالأصفر والبرتقالي على انك لو قسمت احدهما
وجزأته الى اصغر الاجزاء لما وجدت شيئا من الآخر فيه . فالتشابه لم يكن بين الاشياء
ولكن بين حالتين من حالات الحياة الباطنة « ليس هناك تشابه بين شيئين ، ما لم يشتركا
ويجتمعا في ذهننا معا ، فان التشابه نسبة بينهما ندركما فيما بعد كما ندرك بعد الحس
نسبة الكمية والمسافة والسببية الخ ... ولا يقع ادراك تلك النسب كلها إلا بعد ان
يجمع تنقل الخواطر بين المنسوبة بعضها الى بعض (٨) » ان كل حالة من حالات النفس
فيها من التصورات العقلية والحسية والخيالية والاعمال الذهنية والمواقف ما
يجعل الماضي يمتد الى الحاضر ويتدمج فيه . ولا يدرك الشعور إلا سطح حياتنا الباطنة
وتحت ذلك السطح حياة متحركة متشعبة كثيرة العناصر . وان الحالة العاطفية هي
التي تصبغ كل لحظة من لحظات حياتنا الباطنة بصبغة خاصة توحد بين تلك التصورات
كلها . ويظهر ذلك جليا في المنام كما قال الفزالي فيما سبق فهو احسنت بصعوبة
في التنفس او الهضم او عسر في دوران الدم لرايت في منامك صورا مختلفة جدا

ولكن في كل واحدة منها عسرا والمأ. فان الاحاسامات والتصورات التي يجمع بينها ضرب واحد من العاطفة تشترك فينتقل الحاسط يتهأ. ان الشعراء والموسيقين يرون تشابها غريبا بين بعض التصورات والمحسوسات التي لا تشاهد نحن بينها نسبة ما ، لانها تحدث في انفسهم نوعا واحدا من العاطفة . فانظر قول ابن الرومي يصف الشمس عند ضروبها :

ولاحظت النوار، وهي مريضة * وقد وضعت خد الى الارض اضرها
كما لاحظت عوادا عين منصف * توجع من اوصابه ما توجعا
وظلت عيون النور تخضل بالندى * كما اغرورقت عين الشجي لتنعما
او كما قال ايضا وكان حواسه تتجاوب فتكون الواحدة صدى للآخرى
بلوت طوموم الناس حتى لو اتيت * وجدت هم احل مذاقا من الشهد..
وتعمن في قوله يتحدث عن النساء :

اجنت لك الوجد اغضان وكشيان * فيهن نوعات : تفاح ورماني
وفوق ذينك اغصاب مهذلة * سود ، لبن من الظلماء الوان
... الفن من كل شيء طيب حسن * فيهن فاكهة شتى وريحان

وقد تشترك تلك العاطفة الصابئة للحالة النفسانية مع حركات في الجسم او بعض عضلات فتوجد نسبة خاصة بين تلك الدار مثلا واتصاب عضلات العنق وميل عضلات العين والوجه، فان لحركات الجسم نعيما كبيرا في تنقل الحواسط، فاذا تكررت بعض الحركات الجسمية تذكرنا بصورات سابقة وقعت معها تلك الحركات نفسها او بعضها على الاقل .

ان كل حالة من حالات النفسانية عبارة عن كل فيه وحدة تجمع بين التصورات والعاطفة والحركات والعمليات العقلية . فاذا كان شيء من الحالة النفسانية الحاضرة تعماثلا

نشوء من الحالة النفسانية القديمة فان تلك الحالة النفسانية القديمة كلها تسمى في الظهور من جديد بجميع عناصرها. ولكن ذلك لا يقع تاما إلا جند بعض العجائز المبهذرات او المجازين. وقد رأى بعض علماء النفس ان رجوع الحالة القديمة ناتج عن ارتباطات عصبية قد تكونت واتصالات قد وقعت حتى صار الطريق العصبي معبدا ، فاذا وجد جره من الحالة القديمة صار التيار العصبي في المجرى الذي قد انفتح في الأعصاب في المرة الأولى ووجد الحالة النفسانية بأسرها ولم يصل العلم الى حل هذا المشكل بعد

ما من حالة باطنة إلا وتشبه حالات ماضية كثيرة . فكيف يطفو بمظها وترسب البقية ؟ فان تنقل الحواطر ما تكرر بين شيئين إلا وسهل رجوعه وتجديده وكذلك الحالة القديمة اذا كانت ناصعة قوية فانها تتقلب على ما يشاؤها من الحالات الماضية الأخرى لتبرز الى الشعور وتتضم الى الحالة الحاضرة التي تماثلها في بعض اجزائها « ان في كل حادث نفسي ضربا من الاستعداد ليشترك او يولد حوادث نفسانية اخرى تماشي معه وتتاسق لتكون هيكلًا وبناء كما ان فيه استعداد يمنع من الوقوع ويعطل ويبطل كل حادث آخر لا يساير ولا يشاركه في بناء هيكل (٩) . » كما ان الحالات الماضية التي يقع احضارها في النفس هي الحالات الصالحة المحتوية على فائدة حاضرة.

كأن الفزالي تنبه الى هذا التحليل العلمي المتين فلخصه في قوله : « اعلم ان القلب كما ذكرناه مثال قبة مضرورية لها ابواب تنصب اليه الاحوال من كل باب، ومثاله ايضا مثل هدف تنصب اليه السهام من الجوانب، او هو مثال مرآة منصوبة تجتاز عليها اصناف الصور المختلفة فتترأى فيها صورة بعد صورة ولا تخلو عنها ، او مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة من انهار مفتوحة اليه . وانما مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب في كل حال اما من الظاهر فالحواس الخمس واما من الباطن فالخيال والشهوة

والغضب . والأخلاق المركبة من مزاج الإنسان فإنه إذا ادركت بالحواس شيئاً حصل منه اثر في القلب وكذلك إذا هاجت الشهوة مثلاً بسبب كثرة شه كل وبسبب قوة في المزاج حصل منها في القلب اثر . وإن كف عن الأحساس فالحالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال آخر . والمقصود ان القلب في التغير والتأثر دائماً من هذه الأسباب . وأخصر الآثار الحاصلة في القلب هو الحواطر واعني بالحواطر ما يحصل فيه من الأفكار والأذكار واعني به إدراكه عموماً اما على سبيل التجرد واما على سبيل التذكر فانهما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بعد ان كان القلب غافلاً عنها (١٠) »

الحافظة

ظن بعض المفكرين ان الحافظة والذاكرة شيء واحد لافرق بينهما فاستعملوا اللفظتين على الترادف . وقد نبه الفزالي كما نبه العلماء المحدثون الى ان الفرق بينهما شاسع وإن كل واحدة منها قوة لها عملها الخاص وقوانينها الخاصة . وكأن علماء العرب لم يعطوا هذه المسألة حقها من البحث والتدقيق وإن غاصوا في بيانها . فقال ابن سينا : « واعلم ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك في الماء فان له قوة قبول النقش وليس له قوة حفظ » (١١) . ويعيد الفزالي كلام ابن سينا مع زيادة ايضاح فيقول : « ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله . اذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ : فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة » (١٢) . ان الحافظة حينئذ لا تمسك جميع ما يمر بالحواس فربما لا تهتم بكل محسوس ولا تتأثر بكل صورة . فرب شيء نراه ونسمعه ونلمسه ولكن صورته تقيب عنا بقبية المحسوس . وقد ظن الفيلسوف الانكليزي « سبنسر » ان سكان استراليا المتوحشين الذين خالطهم مدة اصحاب حافظة قوية جداً اذ رأهم ينقلون جميع ما يرونه بهزئياته وكلياته من غير ان ينفلوا شجرة ولا نباتاً ولا حجرة ولا روبة ولا دويبة فيحدثون عن الطريق

التي سلكوها كأنها حاضرة لديهم ما زالوا يشاهدونها . ولكننا نجد تلك الحافظة القريبة عند بعض المجانين وعند بعض الشيوخ العجز الذين ذهلوا عن الحياة الحاضرة واصبحوا يعيشون في ماضيهم . وما تلك الحافظة إلا رجوع حالة نفسانية سابقة بحذاقها ولا تدل إلا على انخفاض في الحياة الباطنة وتقهقر في الإرادة والعقل وضرب من الانحلال والضعف او قلة مرونة وفقد للاستنباط والتصرف وقول للتأثيرات الخارجية من غير اعمال فكر . اما الحافظة الحقيقية فهي قوة متشعبة فيها عوامل شتى متنوعة . فقبول النقش غير حفظه . فينبغي ان نشرح كيف يكون ذلك النقش اي كيف تحصل الذكريات في النفس . قد تقبل نفس العصبي او السكهل صورا حسية بسيطة او مزدوجة متشعبة عفوا وهو غافل عن امساكها ، وقد تترنم بالحنان سمعناها المرار العديدة من غير ان نهتم بانها فرسخت فينا ونحن لا نشعر بها فنصرنا نكرها او تكررها السننا ونحن عنها غافلون .

كثيرا ما نقبل الذكرى حتى ترسخ وتبقى وتنقش تحت حكم الإرادة او عوامل نفسانية اخرى . فما قوي انتباهنا اي توجيه حواسنا بالإرادة نحو شيء إلا، وازداد انتقاشا وانطبعا وازداد نقله سهولة . وان الصعوبة التي يجدها الاطفال في الحفظ ناتجة عن ضعف في الإرادة يجعلهم عاجزين عن توجيهها حيث شاؤوا مدة طفولة . وقد اثبت علماء النفس بالتجارب ان الحفظ المرتكز على الصدى والفسو والارتجال اضعف من الحفظ المرتكز على الانتباه اي على الإرادة .

ان عامل المصلحة لا يقل مقوله عن عامل الإرادة في ايقاظ الانتباه ونقل الذكريات . وهما كلن من الامر فان النواطف والطرب اقوى العوامل في انتقاش الذكريات وقد تمحو تلك النواطف جميع الصور التي اقترنت معها في نفسها وقد تتغير سرعة النقل وشدة الانتقاش حسب ساعات النهار والليل وحالة الجسم والنفس كما تتغير من شخص

الى شخص ومن صور الى صور : فان بعض الناس يميلون الى نقل اللالوان ويميل غيرهم الى نقل الروائح او الاشكال او الافكار والمعاني .

لم يعط الفزالي للنسيان حقه من البحث مع انه مرتبط بالحفاظة : ولو كانت تلك الحفاظة خزائن للصور الحسية لما غاب عنا ما حفظناه . وقد كشف اطباء المجانين عن امراض الحفاظة خصوصا لامراض انبي تخص فقد الكلام او السهو عن الالفاظ او معانيها ولاشخصا واسماها ودققوا البحث في ذلك واتوا ببيانات مفيدة لا يمكننا ان نلخصها لكي لا نخرج عن موضوع دراستنا .

الذاكرة

الحفاظة تنقل الذكريات وتحفظ بها لتت اذاج . و منها لا تكفي لو لم تكن الذاكرة . فان الصور المحفوظة تتلاشى وتنقص وتغلف شيئا فشيئا حتى تغيب وتسمى وتسمى ، ثم تستيقظ وتنبعث وتظهر اذا وجدت من الحس ما يشاركها وينطبق في قلبها ليست الذاكرة امرا بسيطا ولكنها مركبة من احضار الذكريات بايقاظها - اي ما يسميه الفزالي التذكر - ومن التعرف لتلك الذكريات والاعتراف بها ووضعها كقسم من حياتنا الشخصية الماضية . وينبغي ان نفرق بين التذكر والعادة او تغفل الحواطر . اذ العادة عبارة عن سلسلة من اعمال مرتبطة بعضها ببعض في اعصابها ، اذ انطب طرف السلسلة جرت بقية حلقاتها ، وكذلك الامر في اعادة القصيدة الشعرية التي حفظناها حفظا جيدا فانا اذا اعدنا بيتا منها او سمعنا من غيرنا تتسلسل بقية الايات التابعة له على لساننا من غير اعمال ارادة ومن غير ان نتذكر شيئا من حياتنا الماضية لان ذلك العمل لا يمت للذاكرة بسبب بل هو عمل كاد يكون جساميا يحسها وكانت به بعض الاعصاب والمضلات .

تظهر الذائكة جلجا في من يقص حادثا قد شارك فيه او في المريض وهو يصف لطيبه ما احس من الم ووجاع ، فان كلا منهما يبذل مجهود الاحضار الذكريات . وقد تستعصي بعض الذكريات عن الامتثال لاوامر الارادة فيشعر الانسان اذك بضرب من القلق والحيرة ابداع بعض الكتاب في وصفه ، قال بروسست وهو يسمى ويجهد نفسه ليتذكر ما ايقظه في نفسه من الذكريات طعم قد كان ذاقه مختلطاً بالتالي : « تأخذنا الحيرة والارتباك كلما شعر ذهننا انه خرج عن نطاقه وفاق نفسه ، عندما يكون هو ذاته الارض الجعلاء العمياء التي يطلب فيها ضالته ولا تفيد انقاله ولا احماله وهو في الوقت نفسه الطالب المقتش . الطلب ؟ فالابتكار لا يكفي والخلق لا يجدي . فهو امام امر لم يوجد بعد وهو الوحيد القادر على ايجاده ثم على اضاءته بنوره . ارجع القهقري ذهني الى اللحظة التي تناولت فيها مغرفة التاي الاولى فاجد الحالة نفسها من غير ايضاج زائد ولا ضوء جديد . وادفع ذهني الى تجديد جهوده والزيادة فيها وارجاع الصورة الحسية المتممة . وازيل كل المراقيل وكل فكرة اجنبية واسد اذني واحمي انتباهي عن الاصوات الآتية من البيت المجاور لي لكيلا يعطل شيء اندفاع ذهني نحو تلك الصورة والحصول عليها . ولكن عند ما رايتها تب من غير جدوى اجبرته على اللهو والراحة التي منعت عنها من قبل وعلى التفكير في شيء اخر واستجماع قوا قبل الحسوس في التجربة الخامسة . ثم اخلي له الجو للمرة الثانية واضع امامه طعم الرشقة الاولى من التاي التي لم يمر عليها إلا زمن يسير ، فاشعر بشيء يهتز في نفسي ويتململ وينتقل وكأنه يريد ان يصعد كشيء قطع ما يربطه بالاعمق الساقطة فتحرر . لا اعلم اي شيء هو ولكنني صاعد بتأن ويطء احس بصعوبة وعسر واسمع ضوضاء المسافات التي تقطع . ان ما يرف في اعماق نفسي وينتفض هو لا محالة الصورة اي الذكرى الحسية البصرية التي كانت ارتبطت بذلك الطعم فسعت في اتساعة لتصل الي .

ولكها تتخبط عن بعد ساحق بصفة غامضة للغاية القصوى... هل تصل الى سطح
الشعور الواضح؟ لا اعلم. قد صرت الآن لا اشعر بشيء. قد توقفت الذكري وربما
اخنت في النزول والهبوط.. فكان ينبغي لي ان اعيد الكرة عشر مرات واصل
اليها واخو عليها. وطلعت علي الذكري وبانت وظهرت على حين غفلة....»

لكن التذكر لا يكفي وحده اذا لم يقرن يتعرف الذكري وانتسابها الى حياتنا
الماضية الشخصية وارتباطها في الغالب بحوادث نفسانية خاصة وحالة باطنية معينة
منسوبة الى زمن معين. وقد صار بحث الفيلسوف برقسون في هذا الموضوع معروفا
مشهورا. يقول ان للذاكرة صنفين ظاهرين كل منهما له ميزانه وقوانينه. وهذا
كلامه: «احفظ درسا ولكي انقله نقلًا واعرفه عن ظهر قلب اقروء قراءة اولي
مرتلا كل بيت من ابيات» ثم اكررها عددا من المرات وفي كل مرة اخطئ في حفظه
خطوة وترتبط الكلمات شيئا فشيئا وتزداد الرابطة متانة واخيرا تنتظم كلها في
تركيب جامع لها. ففي ذلك الحين بالضبط اكون حفظت بدسي عن ظهر قلب. فيقال
اذاك ان الدرس صار ذكري وانه انطبع في حافظتي.

«ها انا اطالب كيف حفظ الدرس واهور الاماوار التي مرت بي الواحد تلو الآخر.
فمحضرتني اذاك القراءات المتوالية كل واحدة منها بشخصيتها الممتازة عن غيرها،
فناشدها مع الظروف التي صحبتها والتي ما زالت تحف بها، فهي تمتاز على سابقتها
ولاحقتها بالوقت الذي حلت فيه من الزمان: وباختصار فان كل قراءة من تلك القراءات
تمر امامي من جديد كحدث معين من تاريخي. ويقال ايضا ان تلك الصور هي الذكريات
وانها انطبعت في حافظتي (١٣)» ويزيد برقسون فيقول «ان جسمنا نفسه صورة (من
الصور الموجودة في حافظتنا) فلا يمكن له ان يكون مخزنا لها وهو قسم من تلك
الصور. ولذا صار السعي في اعطاء الواضع من اللبائغ خاصة للادراك الحسية الماضية

او الحاضرة ضرب من الخيالات الباطلة. ان الصور ليست في الدماغ بل الدماغ من جملة الصور (١٤) »

اما حفظ المدرس فهو ضرب من العادة. واما الذكرى المحضة فانه يمكن لنا ان نقلها باتجاه ارادتنا الى امر كما فعل المريض في نقل آلامه لذكرها للطبيب. ان الذاكرة ليست احضار بعض الصور الماضية البسيطة كما يقع ذلك في تنقل الخواطر. فهي قبل كل شيء الشعور بالماضي ومعرفة كماض. على ان برقسون قد يكون مصيبا في اثباته ان الانفعالات الجسمية والاستحالات العصبية غير كافية لبيان الحافظة. ولكن الحافظة لا تفهم اذا الفينا جميع ما يتعلق بالجسم.

الخيال

الفرق بين الخيال والحافظة لا يظهر جليا في اول الامر اذ كل واحدة منهما تأتي بصور وتشكيلات ونسب. ولكن او تعمقنا قليلا لرأينا ان الحافظة لاتأتي إلا بصور اشياء قد عرفتاه من قبل وسقت في ذهننا فنحس بها مرتبطة بماضينا كما نرجعها الى اصلها ونثبتها في مقرها ونتذكر بمناسبتها الشيء الذي عرفناه والشخص المدين الذي شاهدناه. بخلاف صور الخيال فانها جديدة بالنسبة لنا لا تنطبق على شيء معين معروف فنحس بها قد حدثت حدوثا، وليس معنى ذلك الحدوث انها خالقت فينا من العدم فهي قبل كل شيء ضرب من التركيب اذ انها تأخذ من الحافظة المواد الموجودة فيها فتجعلها وتدمجها وتدخل عليها تغييرات عميقة وتبدل منها الكثير وتولد عنها اشياء لم يسبق لها نظير فيكون الخيال مبتكرا مبدا في هذا المعنى. وليس في الحس المشترك السندي سبق البحث فيه ابداع بلرة.

ان القوة الخيالية تساعدنا على تصور الشيء الذي شاهدناه من قبل اي انها تعين الحافظة على تكوين صورة ما غاب عنا حتى يصير حاضرة في الخيال كأننا نشاهدنا.

يقول الفزالي: « يرى الإنسان شيئا ويغض عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية لا قوة الحس (١٥) » .

فإيجاد الصورة واحضارها واضحة جلية بعد غيبة المحسوس وهو عمل الخيال عند الفزالي . وقد عرف ابن سينا الخيال فقال: « واما الخيال فإنه يرى الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد ذلك بلخنها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الوجود مادة لان المادة وان غابت وبطلت فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلا أنها لا تكون مجردة عن الواحق المادية . فالحس لم يجرد عنها المادة تجريدا تاما ولا جردها عن الواحق المادية . واما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها البتة عن الواحق المادية لان الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما . وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اغصاص ذلك النوع . فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان (١٦) » ولم يكتف ابن سينا بتعريف الخيال بل ابان الفرق بين الصور الخيالية والمعاني الكلية المعقولة .

لقد بين الفزالي كما بين الفارابي وابن سينا قبله ان تلك الصور التي يحضرها الخيال ليست صوراً قارة ، وغلط من ظن ان صور المحسوسات تبقى في الحافظة كالخزونة من غير تغيير ولا تبدل . اثبت علماء النفس المحدثون بتجارب متعددة اننا لا ننقل صور الأشياء كما هي بل ندخل عليها امورا اجنبية عنها ونغير شكلها ولونها حتى انهم وضعوا امام المحتتم شيئا وطلبوا منه ان يمعن النظر في جميع اجزائه ثم بعلمته وحيزه امروا ان يصوره ان كان عارفاً بفن التصوير او ان يصفه ان كان جاهلا لذلك الفن فكان الفرق بينا واضحا بين تصويره او وصفه وبين الشيء نفسه ، فقد زاد جزئيات لم تكن وانقص امورا كانت . والصور العارفة بفن معرفة جيدة يفلط كثيرا مع انه يقبس ويمعن ومهما طال المدة زهدت ازداد الفرق بين المحسوس وصورته الخيالية .

ذلك فيمن تعود النظر بدقة الى الاشياء: اما من يمر عليها مرا فان الصورة التي تحصل في خياله تكون ابدع عن اصلها مغايرة له المغايرة كلها.

ان صورة المحسوس بعد غيبته تنطفيئ شيئا فشيئا وتتضائل وربما تمحى محوًا وتضمحل تماما. وفي الغالب تفقد الوانها الناصعة تدريجيا حتى لا يبقى منها إلا هيكل اجمالي وشبه يشبهها بعض الشبه قد تجرد عن المادة كما بينه لنا ابن سينا وضار كالقلب او الشكل الذي يمكن ان يندمج تحته كثير من اشخاص نوعه، ولا تجرد تلك الصورة تجريدا واحدا عند جميع الناس بل يجردها كل فرد حسب جبلته وخلقه وميوله وربما يكون هناك قوانين عامة لم يكتشفها علم النفس بعد لانه علم فني.

لخص ربو ابحاث سابقه في الموضوع فقال: «ان الخيال امر مركب يمكن لنا ان نحله لنستخرج عناصره التي سندرسها تحت العناوين الآتية: العوامل العقلية والعوامل العاطفية والعوامل الاشعورية. ولكن ذلك لا يكفي اذ يجب ان تتم التحليل بالتركيب. فكل ابداع خيالي كبير كان او صغيرا إلا وهو منظم يحتم وجود وحدة اصولية. فعناك اذا عامل تركيبي ينبغي لنا ان نحدد (١٧)» وقال ايضا: «ان الخيال لا يصل دفعة واحدة الى الابداع والخلق... بل يتهاى ويستعد مدة ويتبدى في اول امره بالتقليد والمحاكاة ولا يصل الى التشعب إلا تدريجيا... وان الخيال امر خاص شخصي داخلي يتبدى حركته من الباطن نحو الظاهر... يتبدع الخيال لفاية (١٧)» سواء اكانت تافهة ام عظيمة يصل اليها بطريق سهلة بسيطة او بطريق منعرجة متشعبة فيها كثير من الفايات الصغيرة التي تربى كلها لتحقيق الفاية الكبرى... «ان الخيال المبتدع الخالق اذا وصل الى كماله لا بد ان ينتج نتيجة ظاهرة موجودة بالنسبة لصاحبه وبالنسبة لبقية الناس ايضا. اما اصحاب الاحلام والحواطر البصرية فان خيالهم يبقى منحطا غامضا في تشكيلاته لا يخرج ابدا الى حيز الوجود والتكوين سواء في عالم الفن او الصناعة (١٧)». ان الخيال قوة خالقة مبتدعة تنصرف في مادة موجودة من قبل في

النفس، فهي أداة تجديد واحداث لا محالة لان ما تبنته لم يكن موجودا من قبل في تلك المادة ولان نتيجة التجديد لم تحصل من طبيعة تلك المادة فلا يمكن ان يعرف من قبل ما سيكون الخلق لما فيه من ابداع. وليس معنى ذلك ان الخيال خارج عن القوانين والتواميس المتحركة في جميع الحوادث. ولو حللنا القوة الخيالية لوجدناها تأخذ الصور والافكار السابقة الوجود ثم تتعدها وتذهب ورائها فتصرف فيها وتغيرها وتدخل عناصرها فكأنها تخلقها من جديد. ولكي نفهم ذلك، الابداع والخلق ينبغي ان نبنى بحثنا على الشخصية كلها والحياة الباطنة المتشعبة جميعها .

ظهر جليا ان الخيال ليس بالامر التافه البسيط بل هو عمل مستمر من غير انقطاع قد نبهنا عن بعض اصوله وسنشرحها مستدين على اقوال الفزالي مستعينين بآراء ابن سينا والفارابي .

ابتكار الخيال

لقد ابان لنا ابن سينا بعبارات علمية لا فضول فيها ان الخيال لا ينفصل عن بقية الحياة الباطنة لما فيه من وحدة وخصوصا عن العوامل العقلية فقال : « القوة التي تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها ان تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار (١٩) » ان هذا التعريف الدقيق للخيال لا يقل تحقيقا عن تعريف احدث علماء النفس اذ الحياة الباطنة اتصال دائم وتصرف مستمر فلا يمكن بحال ان تفرق بين الخيال والفكر لان كلا منهما يحلل ويركب، وحكآن صلحا واحد في ايجاد نسب جديدة بين الافكار والصور المتداخلة المشبكتة - فكيف تفصل الصورة عن الفكرة ؟ وعند اي حد تقف الصورة وتبتدىء الفكرة ؟ كما ان كلا منهما يرمي الى غاية كما يناله من قبل وذلك ما اراد ابن سينا بقوله « بحسب الاختيار » اذ من قال اختيارا قال سيرا حسب الارادة نحو هدف

معين. وكان الغزالي اخذ رأي ابن سينا فزاده ايضا كما زادنا وتعمقا فجزم جزما ان الخيال لا يخلق شيئا من العلم، اي ان جميع مادته مأخوذة من المحسوسات ودأبه وخاصيته التركيب والتحليل، فقال: «الخيال يتصرف في المحسوسات واكثر تصرفه في المبصرات فيركب من المرئيات اشكالا مختلفة آحادها مرئية، والتركيب من جهته. فانك تقدر ان تتخيل فرسا له رأس انسان وطائرا له رأس فرس ولكن لا يمكن ان تصور آحادا سوى ما شاهدته البتة. حتى انك لو اردت ان تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيرا لم تقدر عليه. وانما غايته ان تأخذ شيئا مما شاهدته فتغير لونه مثلا كتفاحة سوداء. فانك قد رايت شكل التفاحة والسواد فركبتهما. او ثمرة مثل البطيخة. فلا تزال تتركب من آحاد ما شاهدت لان الخيال يتبع الابصار ولكنه يفكر على التركيب والتفصيل فقط. ولا يزال الخيال متحركا في التركيب والتفصيل مستوليا عليك بذلك. فمهما حصل لك معلوم بالاستدلال انبعث الخيال مبدعا نظرا نحوه طالبا حقيقة بما هو حقيقة الاشياء عنده، ولا حقيقة عنده إلا اللون او الشكل فيطلب الشكل واللون، وهو ما يتركه البصر من الموجودات (٢٠)» فيصعب على من لم يتعود التفكير المجرد وادراك المعاني الكلية ان يفهم الحكمة والفلسفة لانه بعيد عن العقل المحض لا يعلم إلا ما صورة له خياله او حواسه. والخيال مستمد جميع مادته من الحواس ياخذ من الحافظة ما فيها لينقله ويدخل عليه تغييرات، حتى ظن بعض العلماء ان الخيال يزداد ثروة وغنى اذا كانت الحافظة قوية جارية. وهذا غلط اذ ما يحفظ يستعصى على التفصيل والتركيب ويحفظ جهده برسمه القار، فلا يمكن للخيال ان يتصرف فيه تصرفا حقيقيا. فليس كثرة الصور المنقولة المخزونة التي تكسب الخيال قوته ولكن المقدرة على تجميع الذهن واتجاهه الى غاية واحدة وشدته للانتباه وتعمقه في الحياة الباطنة هو الذي يجعل الخيال مبتكرا فيفصل ويركب ويعتمد في كل ذلك على الحس كما نبه عليه الغزالي ويستمد منه مادته، وربما لم يعط الحس

بمجرد الاحاد بل يعين على تركيب العناصر احيانا . قال ليوناردودي فنشي التحات المبكري
والمصور البايع الايطالي : « لا اظهر اني اريد ان اجعل ضمن هذه التلميحات اكتشافا
جديدا وابداعا غريبا وطريقة حديثة في البحث . فان تلك الطريقة وان كانت صغيرة
حقيرة في مظهرها حرية بالسخرية والاستهزاء فهي صالحة لا محالة لايقاظ ذهن
وفتح ابواب الابتكار والاكتشاف في وجهه . وهي انك لو تمهت الى اتساخات بعض
الحيطان البالية القديمة ومرمرة بعض الاحجار الكريمة المزوقة لامتكنك ان تشر
على اكتشافات وصور لمناظر طبيعية مختلفة واضطراب معارك حرية ومواقف
روحية وارتسامات رؤوس ووجوه غريبة واضراب من الابلس متنوعة عجبية . واشياء
اخرى لا حد لها ولا نهاية . لان الذهن يتأثر بتلك القوضى وذلك الاختلاط والتشويش
فيكتشف فيه اكتشافات عديدة (٢١) » . وقد بين الشاعر الفرنسي العميق بول فاليري
ان بعض الرنات او النفحات او الاصوات تلهم الشاعر ابياتا او قصائد تتولد عنها وتتبع
منها فقال : « وجلت نفسي يوما من الايام تحت سيطرة لحن ملح ثم انه ظهر ظهورا
محسوسا في ذهني ... وفرض نفسه علي فرضا بنوع من الارغام . وظهر لي كأنه يريد
ان يتجسم وان يصل الى كمال الوجود . ولكن ما كان يمكن له ان يكون بينا واضحا
في شعوري إلا اذا استعار او ادمج عناصر من المنطوقات كالحروف المشكولة والكلمات ،
وفي هذه النقطة من التكوين قد كانت تلك الحروف وتلك الكلمات تعدد بما لها من
قيمة وتجاذب موسيقي للاصوات . وقد حضر لدي ومثل امامي بيت من الشعر متولد
لا محالة عما فيه من اصوات ونغم . وان المعنى الذي يلهمه ذلك النضر الفعشي من
القصيدة والصورة التي يحضرها وصيغته النحوية قد قادتني الى ترقب ميل مني الى
التناسق لاشيد حسب ذلك الترقب واتمم ما قبل البيت وبعدا - بداية واولا بما يهيشه
ويجمل لوجوده طمعا كما ابني له ما يتممه » .

ان ابا الطيب المتبني اعتمد على تلك الرنة الخفية والموسيقى القوية التي تجعل

بين الكلمات نسبا وتناسقا . قال ابن رشيقي في العمدۃ : « ومن الشعراء من يسبق اليه بيت واثنان وخاطره في غيرهما يحب ان يكونا بعد ذلك باييات او قبله باييات ، وذلك لقوة طبعه واتبعات مادته » حتى قال : « وقيل مقود الشعر الفناء به ، وذكر عن ابي الطيب ان مثنى شرفا تشرف عليه ، وهو يصنع قصيدته التي اولها
جلالا كما بي فليك التبريح

وهو يتفنى ويصنع . فاذا توقف بعض التوقف رجع بالانشاد من اول القصيدة الى حيث انتهى منها (٢٢) »

الم عاطفة والخيال

لا تعمل العاطفة في تنارب الصور الخيالية فقط كما يئنا في حديثنا السابق . بل لها عمل اعمق واقوى اذ انها تتحكم في الخيال نفسه وتتصرف فيه احيانا ، فتكون الباعث والاساس والدعامة لبنائه : كما انه يوجد من العواطف ما يساير الخيال عند عمله وينتج عنه ويتقوى به . وكأن الانتاج الخيالي امر جبلي غريزي في البشر يتنوع حسب الاشخاص ويظهر واضحا جلجا في الفنانين والشعراء وقد يكون فيهم حاجيا ضروريا لا يمكنهم التخلص منه كالاكل والشرب . وقديما قال ابو محجن الثقفي :
« انا امرؤ شاعر يلب الشعر على لساني »

تارة يقرض الشاعر الشعر وهو متعمس منفعل متأثر بمواطف قد ملكت عليه شعورا ، وطورا يقصد القصيد وهو جذلان مسرور لا يجهد نفسه ولا يتب فكره .
« قيل لابي نواس : كيف عملك حين تريد ان تصنع الشعر . قال : اشرب حتى اذا كنت اظيب ما اكون بين الصاحي والمكران صنعت وقد داخلي النشاط وهزتي الاربعية ... (٢٣) » وقد بين بشر بن المعتز تلك الحالة النفسانية وحلها في

صحيفة خالدة اذ قال : « خذ من نفسك ساعة فراغك وفراغ بالك واجابتها
اياك فان قلبك تلك الساعة اكرم جوهرها واشرف حسا واحسن في الاسماع
واحل في الصور واسلم من فاحش الخطأ واجلب لكل عين وغرة من لفظ
شريف ومعنى بديع واعلم ان ذلك اجدى عليك مما يعطيك يومك
الاطول بالك والمجاهدة والتكلف والمائدة ومهما اخطأك لم يخطك ان يكون مقبولا
قصدا او خفيضا على اللسان سهلا كما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه... والشئ لا
يحق إلا الى ما شاكله وان كانت المشاكلة قد تكون في صفات إلا ان النفوس لا تجود
بمكنونها مع الرغبة ولا تسمع بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع الشهوة والمحبة (٢٤) .
ومن الشعراء من لا تتمخض قريحته ولا تجود عليه إلا والعذاب يكتفه والالام المبرحة
ترعجه وتسلط عليه . يقول الفريدي موسى « ان لا يتكلم يدخل علي اضطرابا وترتعد
فرائصي واني اجد العمل بغيرها جدا وانه ليحدث في قلبي دقائق مرعبة واني لا اولد
فكرة إلا وانا ابكي واتماسك من العويل والصراخ (٢٥) » وانا نجد كثيرا من فحول
شعرائنا يقرضون الشعر وكلهم آلام . « وقد كان الفرزدق وهو فعل مضر في زمانه
يقول : تمر علي الساعة وقلع ضرر من اضراسي اهون علي من عمل بيت من الشعر ..
وكان ابو تمام يكره نفسه على العمل حتى يظهر ذلك في شعره . حكى ذلك عنه بعض
اصحابه قال : استأذنت عليه وكان لا يستتر عني فاذن لي فدخلت فاذا هو في بيت
مصهرج قد غسل بالماء يتقلب يميننا وشمالا فقلت : لقد بلغ بك الحر
مبلغا شديدا . قال : لا ولكنه غير .. ومكث كذلك ساعة ثم قام كأنما اطلق من عقال .
فقال : الآن بردت . ثم استمد وكتب شيئا لا اعرفه . ثم قال :
اتدري ما كنت فيه الآن . فقلت : كلا . قال : قول ابي نواس « كلدهر
فيه شراسة وليان .. » اردت معنلا فشمس علي حتى امكن الله منه .. على ان مثل حكاية ابي تمام

واشد منها قد وقعت لمن لا يهتم وهو جرير . صنع الفرزدق شعرا يقول فيه :
فاني انا الموت السني هو ذاهب بنفسك فانظر كيف انت محاوله
وحلف بالطلاق أن جريرا لا يغلبه فيه فكان جرير يتمرغ في الرمضاء ويقول
انا ابو جزرة حتى قال :

انا الدهر يفنى الموت والدهر خالد فجبني بمثل الدهر شيئا يطاوله (٢٦) .
قد تغفلن الفارابي الى تأثير العاطفة على الخيال وانقيادها للخوف مثلا او للرغبة
والحب فقال : « فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال
قوة مباشرة في هذه المرأة فتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض
لمن يغلب في باطنه استشعار امر أو تمكن خوف فيسمع اصواتا ويصير اشخاصا (٢٧) » .
وزاد الفزالي كما ذكره بيانا وتعمقا في تحليل المواقف المولدة للخيال فقال :
« المخيلات وهي تشييد الشيء بشيء مستقبح او مستحسن لمشاركته اياها في وصف
ليس هو سبب لقمح والحسن فتحيل النفس بسببه ميلا . وليس ذلك من الظن في شيء
وهذا مع انه اخس الرتب يحرك الناس الى اكثر الافعال وعنه تصدر اكثر
التصرفات من الخلق إقداما وإحجاما وهي المقدمات الشعرية ... فلا ترى عاقلا ينفك
عن التأثير به حتى ان المرأة التي يخطبها الرجل اذا ذكر ان اسمها اسم بعض العنود
أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقمح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث
حبة ما حتى ان علم الحساب والمتطق الذي ليس فيه تعرض للذهاب بنفي ولا اثبات
اذا قيل انه من علوم الفلاسفة الملحد ينفر طباع اهل الدين عنه (٢٨) » .

العقل والخيال

ان العقل والخيال مترجان امتزاجا عميقا . ويكون العقل ضابطا للخيال مسيرا له
كما انه يعتمد عليه في كثير من تفكيره . ان الفأية التي يعمل اليها الخيال المبكر

قد اختارها العقل وميزها وفرضها الإرادة. بل ذلك الاختيار هو الأساس لكل بناء خيالي وهو العدة التي يعتمد عليها الخيال وهو يركب ويفصل، إذ في التفصيل ضرب من الاختيار يرمي إلى غاية قد عينها الإنسان لنفسه حتى صارت كلمة في وجود التفصيل، فيحذف الفكر جزئيات كثيرة وبعض القوالب والأشكال والمعاني وهو شاعر بالهدف الذي يسعى إليه. وإن ذلك الحذف المقصود مسبق ومتبوع ومعضد بحذف آخر لا يشعر به لأن تلك الغاية تتسلط علينا فتحدث فينا ذهولا وسهوا وغفلة من جميع ما لا يتماشى معها ولا يمزجها: وإن عظماء المكتشفين مغفلون لأنهم لا ينظرون ولا يرون إلا ما يهمهم، وإن تجريد الصور والمعاني عما لا يحتاجون إليه يساعدهم على الاكتشاف. وإن ذلك التجريد يعمل عمله في أطوار حياتنا الباطنة كلها، فلا يصل إلى الشعور من ادراكات الحس والعقل وأنواع المواقف إلا ما يشارك في ميدان الغايات التي ترمي إليها أعمالنا الجسمية المنظمة أو أعمالنا النفسانية.

قد رأى ويليم جايمس العالم الأميركي أن أعمال الخيال تسير حسب قانونين. القانون الأول هو قانون الاقتصاد النفساني الذي يسهل علينا العمل بترك كل ما لا نحتاج إليه من احساسات ومعقولات وعواطف ويحصر عمل الفكر في القليل النافع الذي فيه مصلحة حاضرة، وذلك نتيجة الانتباه. والقانون الثاني يخص التفصيل والتحليل، فإن اختلاف الظروف التي تحيط بالعناصر النفسانية تجعلها تتفكك وتتفصل بعضها عن بعض. وقد حلل النزالي عمل العقل في الخيال تحليلا عميقا فقال: «إن هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة الخيالية تطلعا ولا تطالع المحسوسات الخارجية. فإذا طلعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة أو حيوان وحجر، فتجدها متفككة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كلياً واحداً فتعمل الجسم المطلق. وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية

وتجمله كلمات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن (٢٩) « وقد نبه الفارابي على مفعول العقل في الخيال بصفة عامة في قوله : « ولربما جنب الباطن جاذب جد في شغله فاشتتت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فيشتد لا يخلو من وجهين اما أن يعدل العقل حركته ويثاق غلبانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جوارحه (٣٠) » . ان ذلك التشابه الذي يجده العقل بين شيئين فينتقل من الاول الى الثاني ويربط بينهما برابطة جديدة يوجدها هو من نفسه ليس مجرد مشاركة في امر واحد بل هو ابداع وابتكار .

ابان علماء النفس المحدثون ان الصور المستمدة من البصر غالبية في الخيال على الصور المستقاة من الحواس الأخرى . ولاحظوا ايضا ان منطقنا وتفكيرنا المرتكز على العقل وجميع ذهننا تابع لادراكنا العالم الخارجي عنا اي للاشياء الموجودة في المكان التي نتصل بها خصوصا على طريق البصر ، وان اللمس والحركة يشتركت معه ويندمجان فيه ، وان الخيال يرتبط بالمنطق والعقل في اعطاء المعاني جسما وصورة او قلب الصور الى معان كلية . ولم يغفل الفزالي عن ذلك اذ قال : « تأمل ان المدركات الاول للانسان في مبدأ فطرته حواسه فكانت مستولية عليه . ثم الاغلب من جللتها الابصار الذي يدرك الالوان بالقصد الاول والاشكال على سبيل الاستبصار ... حتى و تأملت في ذات الرائحة تأملا خياليا طلب الخيال الرائحة شكلا ولونا ووضعها وقدرها . كاذبا فيه وجاريا على مقتضى جبلته . والعجب انك اذا تأملت في شكل متلون لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته وهما حظا الشم والنوق . واذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر وهو اللون والشكل . مع ان الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعا . ولكن لما كان الفهم للمدركات البصر أشد واكثر صار طلبه لحظ البصر اغلبا وابلغ . وزاد الفزالي في الرابطة بين الصورة

الخيالية والمعنى الكلي فقال : « فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن ان العلم
للحقيق هو الاحساس والتخيل وان ما لا يتخيل لا حقيقة له. فانك لو طالبت نفسك
بالنظر الى ذات القدرة والعلم وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير
وانت تعلم ان تصرف الخيال خطأ وان حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل امر مقدس
عن الشكل واللون والتحيز والقدر (٣١) » .



مراجع الفصل

- (١) مشكاة الأنوار - (٢) 106 p «La parole intérieure» Egger:
- (٣) 387 p «Le langage et la pensée» Delacroix :
- (٤) «Aurélia» Gérard de Nerval
- (٥) الأحياء ج ٤ ص ٢٦ - (٦) الأحياء ج ٤ ص ١٥٤
- (٧) 83 p «Le langage et la pensée» Delacroix:
- (٨) ويليم جايمس : مختصر علم النفس ص ٣٦٢ -
- (٩) «L'activité mentale et les éléments de l'esprit» Paulhan
- p. 86 et 119
- (١٠) الأحياء ج ٣ ص ٢٣ - (١١) النجاة ص ٢٦٦ - (١٢) معيار العالم ص ١٥٢
- (١٣) 46 - 48 «Du côté de chez Swann» I, Marcel Proust
- (١٤) 75 - 76 «Matière et Mémoire» B. r gson
- (١٥) 164 - 165 «Matière et Mémoire» Bergsoa
- (١٦) معيار العلم ١٥٢ - (١٧) النجاة ص ٢٧٧
- (١٨) 9 - ١٠ - 10 «Essai sur l'Imagination créatrice» Ribot
- (١٩) النجاة ص ٢٦٦ - (٢٠) معيار العلم ص ٥٥ -
- (٢١) «Pittura» Leonardo di Vinci
- (٢٢) ابن رشيقي «العمدة» ج ١ ص ١٤١ - (٢٣) مروج الذهب للمسعودي
- (٢٤) العمدة ج ١ ص ١٣٢ - ١٤٢ - ١٤٣ - (٢٥) George Sand :
- (٢٦) العمدة ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٨ - «Elle et Lui»
- (٢٧) الفارابي «فصوص الحكم» ص ١٥٨ - (٢٨) معيار العلم
- (٢٩) معيار العلم ص ١٥٢ - (٣٠) الفارابي ص ١٥٨
- (٣١) معيار العلم ص ٥٥ و ٥٦

التوحيدي

أَوْ مشكل الزمان والمكان

· حياتنا الباطنة واحدة لا تنجز ولا تنقسم في جريانها ومرورها. وقد تكلف تقسيمها إلى قوات متغايرة ليسهل علينا تحليلها والوصول إلى التوحيدي المتحكمة فيها ، فأدراك المحسوسات ليس بالأمر البسيط إذ لا يمكن أن ندرك لونا مستقلا عن جميع ما يجاوره في المكان وعن جميع ما يخالف أنفسنا وقت ادراكه ، ولا يمكن أيضا أن ندرك صوتا أو شكلا أو شيئا ملموسا أو باردا أو حارا من غير أن يشارك في ادراكه ماضينا وما احتوى عليه من ذكريات عاطفية وعقلية وإرادية وصور لمحسوسات سبقت معرفتها بل يتوحد أيضا عن إدراك محسوس من المحسوسات عواطف جديدة من فرح وحزن أو راحة وإبتهاج أو حسرة وغضب وأفكار متنوعة؛ وفي اللحظة التي يدرك فيها المحسوس يأتي الخيال باستبطائاته فيختلط معه وتجهي الحافظة بما عندها ويتحكم في الكل الانتباه الصادر أما عن إرادة مدركة لنفسها وأما عن انبثاق نفساني لاشعور فيه .

نرى هكذا ان ادراك المحسوسات امر مركب متشعب تشارك فيه النفس كلها. وقد تملو الاصوات ولا نسمعها وينصع اللون ولا نراه ويتضح الشكل ولا نتفطن اليه إلا اذا كان فيه صلاح لنا او احدث فينا لذة او ألما او قوى شيئا من حياتنا فحثا على عمل . اذ لا تنسى ان الحواس من الجسم وان كانت ادراكاتها نفسانية والجسم حركات واعمال .

ومهما كان من الامر فان المحسوس لا يكون إلا شخصا فرديا له مكان معين وصفات انفرد بها وهو ما يسميه اهل المنطق عينا من الاعيان. فكيف يمكن للنفس ان تستخرج منه معنى كلما يتفق فيه اعيان مفترقة في المكان متغايرة في كثير من اوصافها بل ليس فيها ذلك المعنى الكلبي ولا يمكن البتة ان يكون جسم في موضع معين ثم ان يكون شي، منه في موضع آخر اي في جسم آخر. والمعنى الكلبي تشارك فيه اجسام كثيرة بل اجسام لا يحصيها المد . يقول برثوسون : « وكأنا في ادراكنا لا نبتليء بادراك الشخص ولا بادراك معنى الجنس الكلبي ولكن علمنا يكون وسطا بين هذا وذاك وهو ضرب من العاطفة النامضة الشعور بصفة ممتازة او بمباشرة فيتولد عن ذلك الشعور البعيد عن المعنى العام المدرك ادراكا تاما بعدا عن الشخص المحسوس احساسا بينا ادراك كل منهما بطريق التفكير. ثم يلخص التحليل النظري من ذلك المعنى العام وتعطي الحافظة المميزة لادراك الشخص ضربا من الصلابة في صورته (١) » وقد اطلق فلاسفة الاسلام على ذلك الشعور اسما خاصا فسموه وهما . قال الفارابي : « الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستبته بعد زوال المحسوس ، فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع . فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك

بل انما يمكنه استنبط الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة من الحس وان تارق
المحسوس (٢) «

وزاد ابن سينا تدقيقا وتحليلا للوهم فقال :

« انه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بادية وان عرض لها ان تكون في مادة
وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون إلا
لمواد جسمانية. واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في
انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون في مادة. والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان ان يعقل خير او شر او موافق او
مخالف إلا عارضا للجسم، ولكن قد يعقل ذلك. فتبين ان هذه الامور هي في نفسها غير
مادية... وانه مع ذلك يجرى هذه الصورة عن لواحق المادة لانه يلانها جزئية
وبحسب مادة مادة وبالقياص اليها ومنقلة بصور محسوسة مكينة بلواحق المادة (٣) «

تبع الفزالي من سبقه من الحكماء فرأى وجوب فصل تلك القوة النفسانية الخاصة
التي سموها وهما. وهو يعلم ان هذا التقسيم لا وجود له في الحياة الباطنة وقد رأى
ان الوهم الرابط بين الادراك الحسي والادراك العقلي موجود عند الحيوانات وبين
ذلك اذ قال : « ان الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك
عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وبشكله... الشاة قد ادركت لون الذئب
وشكله ثم عداوته فان كانت اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل...
فالعداوة بماذا تدركها ؟... ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون إلا
امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثل المدرك في نفس المدرك
... وكون شكل الذئب مقدرالا يكفي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة
والمضادة والعداوة والزيادة عن شكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته بجهه مقدر (٤) «

فالوهم اذن لا يُفارق المحسوسات بل نراها مرتبطا بها ارتباطا دائما ففيه ضروب من العواطف اذ لا يمكن ان نسمي ذلك الشعور الفاضل المتزوج بالمحسوسات معاني كلية اذ المعنى الكلي لا يقع إلا مجردا عن عالم الحواس والوهم يختلط بها في جميع اطوارها .

راينا الحس في عمله واصدار احكامه . وكان كل حاسة موكولة بنوع من الادراك فتتوسع الادراكات للشيء الواحد والموجودات كثيرة وكانت منقسمة الى عوالم لا تحصى « وانما خبره » (الانسان) عن العوالم بواسطة الادراك وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان من عالم من الموجودات ونعني بالعوالم اجناس الموجودات » وكان هناك تسلسلا في انواع الادراك فالحس يدرك عالما معينا والعقل يدرك عالما آخر . وليس للوهم عالم خاص به بل يشترك في عالمي العقل والحس : والادراك عمل نفساني مركب فيه قبول صورة المترك والحكم على ان تلك الصورة مطابقة له . ولذا قال الغزالي :

« لتتحقق قبل كل شيء . وان فيك حاكما حسيا وحاكما وهميا وحاكما عقليا . والمصيب من هؤلاء الحكماء هو الحاكم العقلي . والنفس في اول الفطرة اشد اذمنا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي لانهما سابقا في اول الفطرة الى النفس وفاتحاهما بالاحتكام عليهما فالفت احتكاهما وانست بهما قبل ادراكها الحاكم العقلي فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب عن مناسبة جبلتها . فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم . وتصدقهما الى ان تضبط بالحميلة التي منشورها في الكتاب . وان اردت ان تعرف مصداق ما نقوله في تخصص هذين الحاكمين واختلالهما فانظر الى حاكم الحس كيف يحكم : اذا نظرت الى الشمس حكم عليها بانها في عرض بحر وفي الكواكب بانها كاللناثير المنشورة على بساط ازرق . وفي الظل الواقع على الارض للشخص المنتصب بانه واقف بل على شكل الصبي في

مبدأ نشئه بانء واقف . وكيف عرف العقل براهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها ان
 قرص الشمس اكبر من كرة الارض باضماف مضاعفة وكذلك الكواكب وكيف
 هذان ان الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام والاستمرار ومرتق الى الزيادة
 ترقيا خفي التدرج يكل الحس عن دركه ويشهد العقل به واغلاط الحس من هذا الجنس
 تكثر فلا تطمع في استقصائها واقنع بهذه البنية اليسيرة في انبائه لتطلع به على اغوائه .
 واما الجاكه الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا اشارة الى جهات وانكراه
 شيئا لا يناسب اجسام العالم بانفصال واتصال ولا يوصف بانء داخل العالم ولا خارجه
 ولولا كسفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا لرسخ في نفوس العلماء من الاعقادات
 الفاسدة في خلق الارض والسماء ما رسخ في قلوب العوام والاعبياء . ولا نفتقر في هذا
 الابعاء في تضليله وتضليله فانه يكذب فيما هو اقرب الى المحسوسات مما ذكرناه لانك
 ان عرضت عليه جسما واحدا فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه ان يصدق
 بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع كل من قبوله وتخلي ان بعض ذلك
 مضام البعض ومجاور له . وقدر التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رقيق ينطبق على
 ستر آخر ولم يمكن في حيلته ان يفهم تعدد الا بتقدير تعدد المكان فان الوهم انما
 ياخذ من الحس والحس في غاية الامر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان
 فاذا رفعنا جميعا عن علم التصديق باعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في
 حيز واحد . . . (٦) «

الوهم والحس

يداخل الوهم الحس في جميع اطواره تقريبا حتى يعسر تفكيك عمل كل منهما .
 قد رأينا الفرق بين المحسوسات البسيطة والادراك الحسي الكامل . ولكننا لا ندرك
 محسوسات المحسوسات إلا في مكان ولا تتصور إلا اقترانا بزمان . اكون الزمان والمكان

مرضين من الأعراض كاللون والشكل والصوت أم هما أصلاً مستقلان لهما ذاتهما
 أم هما صيغتان للحس سابقان لعمله ؟ ربما يكون الوهم قد جردهما من المحسوسات
 وصيرهما قالين أجوفين لا حقيقة لوجودهما.

الزمان

إن الزمان في نظر الفيزيائي مرور مستمر وانقضاء دائم ومضي لا ينقلب ولا يرجع.
 وكأنه لم ير إلا الزمان المجرد الذي يمتد كالسطر المستقيم المنزلة عن كل اتساع وكل
 ملاء. وذلك هو زمان علماء الهندسة والبيئة والطبيعة القابل للتجزئة والتقسيم والكيل
 كيلاً مضبوطاً وأنه لية أساس بقياس المكث فتقسم دائرة كل ساعة إلى أقسام متساوية
 يقول لنا المهندسون إن كل قسم منها يساوي ساعة . والحقيقة أنا لم نفس زماناً قط بل
 اكتفينا بقياس قسم من دائرة . وكأنا اعلمنا الزمان عندما اردنا قياسه لأنه امر
 نفساني بل هو نسج حياتنا الباطنة كلها لاندركم ادراكاً صحيحاً إلا إذا رجعنا إلى ضميرنا
 فاخلينا عن جميع التأثيرات الأجنبية عنه فلا نسمع صوتاً ولا نرى شكلاً ولا لوناً ولا
 صورة. ثم معينا في إزالة افكارنا واراتنا وعزلها عنا وتخليها عن عواطفنا ونسينا العالم
 وما فيه وانفساً وما احتوت عليه . فانا نشعر اذاك بضرب من المرور أو بنوع من
 التدفق المستمر قد حلق برؤوس تحليل عميقا وشبه بالانقاس الموسيقية المترتبة من
 اصوات مستقلة متوالية. وإن ذلك الزمان النفساني كالارض المبسوطة تحت جميع
 الحوادث النفسانية أو كالسمااء الممتدة فوقها بل ما الحوادث النفسانية إلا كنه ذلك
 الزمان وقد تار بعضها وتضاء بنور الشعور فتظهر كالنجوم في السماء وما النجوم إلا قسم
 ضئيل من ذلك الفضاء المتسع .

اراد برؤسون ان ينشأ عن الزمان النفساني فكاد ينفي كل زمان ، اذ من ذلك المرور
 الدائم في حياتنا الباطنة لا يبقى لنا إلا الحاضر وإن لم يكن متشابهاً ولا متجزئاً، والزمان

مع ادراك ذلك المرور ادراك القبل والبعد ، اي ادراك التوالي والتعاقب . وقد سعى بعض علماء النفس من الالماني مثل «فندت Wundt» و «شومان Schumann» و «مومان Meumann» وغيرهم في تحقيق ذلك بطريقة علمية تجريبية فأروا ان البعد والقبل لا يتركان بالاضافة الى الحوادث النفسانية إلا اذا تكونت في النفس الحادث الثاني وتأثير الاول ما زال موجودا فيها لم ينطفئ تماما ، ثم يأتي الحادث الثالث وتأثير الاولين باق . فتتركب منها جميعا التغمات او الرنات التي تعلى عنها برقسون . ثم يتكون في آن واحد الشعور بالقبل والبعد لان ذلك الشعور لا يحصل إلا اذا تجاوزت الحوادث في النفس ووقعت غير منفصلة ، فاخذ هؤلاء العلماء يقيسون بضبط الزمان الذي تبقى فيه النفس متأثرة بمؤثر حسي بعد انفصال الحس عن ذلك المؤثر : فأروا انه يكفي للعين جزء من الخمسمائة من الثانية لتفرق بين شرارة كهربائية وتابعتها . وربما يكون جزء من المائة من الثانية كليا بالنسبة للسمع ليترك صوتين بسيطين متوالين . ثم بعد ذلك يكون ادراك الزمان التغماتي الملائم نتيجة ضرب من الحركة النفسانية المتوازنة في صعودها ونزولها او ذهابها وايابها وملتها وفراغها من انواع المحسوسات وتأثيرها بتدرج قوة المحسوسات وضعفها .

اراد هؤلاء العلماء ان يوضحوا لنا حقيقة الزمان وكأنهم ادخلوا في الحوادث النفسانية ادخالا ووضعوا فيها وضعا ليتمكنوا بتحليلهم من اخراجها وبيانها . اذ وزنوا وكلوا وقاسوا الزمان اللازم لادراك الزمان . ثم اعتمدوا على الحركات النفسانية ليظهرها اما للزمان وكأنهم لم يتفطنوا ان المدة الزمانية هي الاصل وان الحوادث ممتدة عليها وخارجة منها وكأننا في هذا البحث لم نصل بعد الى حل مشكل الزمان .

دقق الغرالي بحثه في الزمان عندما اراد الرد على الفلاسفة فاتي بمشال يقرب لنا فهم الزمان ؛ والمثال نفسه لا يهمننا في بحثنا هذا لكنه يسهل علينا فهم موضوعنا . ابتداء

الغزالي بتحديد الزمان ، فضبطه ضبطاً . فرأى أننا عند ما ندقق النظر لا نجد معنى للزمان
 إلّا ما مضى منه وانقضى حتى أننا إذا نظرنا إلى الحاضر ادّجناه في حقيقة الأمر والواقع في الماضي
 إذ الحاضر بمجرد وجوده يكون ماضياً . أما المستقبل فأننا لا نتصوره إلّا ماضياً إذ
 نتصور أنفسنا موجودين وكأن حوادث المستقبل قد مرت وانقضت وصارت ماضياً .
 وهذا كلامه في حقيقة الزمان :

« لقولنا » كان الله ولا عالم « مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا
 لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ولم يصح أن
 نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي :
 كان الله ولا عالم . فحين قولنا : كان ويكون فرق إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .
 فلنبحث عما يعود إليه الفرق . ولا شك في أنهما لا يفرقان في وجود الذات ولا في
 عدم العالم بل في معنى ثالث ، فأننا إذا قلنا في علم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم
 قيل لنا هذا خطأ . فإن كان إنما يقال على ما مضى فدل على أن تحت لفظ . كان مفهوماً
 ثالثاً وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان . والماضي بغيره هو الحركة تمضي بمضي
 الزمان . فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود
 العالم . (قلنا) : المفهوم الأصلي من اللفظتين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث
 الذي فيه اقتران اللفظتين نسبة لازمة بالاضافة إلينا بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في
 المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجوداً ثانياً لكننا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم .
 ويصح قولنا سواء أردنا به العلم الأول أو العلم الثاني الذي هو بعد الوجود . وإيت
 أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً يمر عنه بلفظ الماضي (٧) »

إن الزمان الذي هو الماضي لا يتصور إلّا متجهاً اتجاهها واحداً في سيرة لا يتقلب ولو
 انقلب لما كان زماناً . وكأن ذلك هو خاصيته الأصلية الفارقة بينه وبين المكان إذ تقلب
 الاتجاهات المكانية فيصير تحت فوق أو يستحيل أن يصير قبل بعداً كما بينهنا الغزالي فقال :

« واما العلم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخر . ولا العلم المقدر عند افناء العالم الذي هو علم لاحق يتصور ان يصير سابقا . فطرفا نهاية وجود العالم اللذان احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما يتبدل الاضافات البتة (٧) »

لنتساءل : لم لا نتصور في حقيقة الامر إلا ما مضى وانقضى من الزمان ولا يمكننا ان ندرك المستقبل كمستقبل بل لا ندركه إلا كماض ؟ ذلك لاتسلا لا ندرك الزمان إلا مقترنا بحوادث اما باطنية يدركها الحس الباطني او الحس الخارجي اي حواسنا من سمع وبصر ولمس . فليس للزمان وجود مستقل عن الحوادث وليس له ذات تدرك بكيفية من الكيفيات بل يعمل الوهم عمله فيغفل الينا ان للزمان ذاتا ووجودا شخصيا فيتعدى عالم المحسوسات ويجعله فراغا زمانيا كأننا بعينه : لان الوهم لا يقدر على التخلص من عالم الحس ولا يرى فيه حادثا إلا بعد حادث آخر ولا يمكنه ان يتصور حادثا لا حادث قبله .

قل الغزالي :

« لله وجود ولا عالم معه . وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شيء آخر . والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان . فان الخصموا ان اعتقد قدم الجسم . يذعن وهمه لتقدير حدوثه : ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه . هذا في الجسم . فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبله . وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا . وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان . فان من يعتقد تاهي الجسم من لا يعتقد كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك . لم يألف الوهم حادثا إلا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى . فهذا هو سبب الفلظ (٧) »

لا يتصور الزمان في حقيقة امره إلا مقترنا بالحوادث . وقد حلل الغزالي تصويرنا

الزمان فكأنه وجد لا نهاية له مع ان الحوادث متناهية . وهاك تحليله الدقيق : « لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والـف سنة وما لا نهاية له . وان هذا التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية . فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض . فان قلتم : لا يمكن اطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ودور فلترك لفظ السنين ولنورد صبغة اخرى فنقول : اذا قلنا ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلا فهل كل الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة ؟ فان قلتم : لا . فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان . وان قلتم : نعم ، ولا بد منه . فهل يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم . فنقول هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي اليه بالف ومائتي دورة والاخر بالف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها ؟ فان قلتم نعم . فهو محال : اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرعة والبطء ، ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة . وان قلتم : ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليه بالف ومائة دورة قبل لا بد ان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدمه العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقينسا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل . فهذا الامكان المقدر المكتمل الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلا الزمان . فليست هذه الكميات المقنونة صفة ذات الباري تعالى على التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة تستلحق ذا كمية . وليس ذلك الحركة والكمية إلا الزمان الذي هو قدر الحركة . فاذن قبل العالم

عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان . فقبل العالم عندهم زمان (٧) .
كأن مشكل الزمان زاد قوعسا وتعقيدا . اذ كيف يمكن ان يكون الزمان متناهيا
بإنتهاء الحوادث ويكون لا نهاية له ولا حد ؟ ولو دققا البحث قليلا لرأينا المشكل لا
احصل لهوما هو إلا من عمل الوهم . اذ ينبغي ان لا ننسى ان الوهم متوسط بين الحسن والعقل .
والعقل بطبيعته يدرك ما لا نهاية له فلا يمكن ان يحل في تفكيره واستبطاه كما قال الفزالي :

« العقل يدرك المعقولات . والمعقولات لا تتصور ان تكون متناهية . نعم ! اذا لاحظ
العلوم المتحصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلا متاهيا لكن في قوته ادراكه لا نهاية
له . فان اردت له مثلا فخذ من الحساب فانه يدرك الأعداد ولا نهاية لها بل يدرك تضعيف
الاثنتين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية ؛ ويدرك انواعا من النسب بين
الأعداد ولا يتصور لها نهاية بل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه
بعلمه . وقوته في هذا الوجه لا تقف عند نهاية (٨) » فينبغي ان نرجع الى العقل فاذا
لم يمنع صريح العقل « وجود جسم متناهيا يحكم اللبيل لا يلتفت الى الوهم وكذلك
صريح العقل لا يمنع وجودا مفتحا ليس قبله شيء : وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت
اليه لان الوهم لما يالف جسما متناهيا إلا وبجنبه جسم آخر وهواء يخيله خلا .
لم يتمكن في ذلك في الغالب . » كأن الفزالي لم ينفذ الى انه جعل قبل العالم قبله بمجرد
ما قال ان الله موجود قبل العالم ففرض ان هناك زمانا قبل وجود العالم وذلك لانه
اكتفى بالرّد على الفلاسفة وام يتبادر في بعنه العلمي . وقد رد الفيلسوف الألماني « كانت »
Kant على سابقيه من الفلاسفة ثم تصادى في بعنه وكأنه وجد حلا مقنعا لمشكل
الزمان منينه فيما بعد .

المكان .

سعى علماء النفس في الابتعاد عن المشاكل الفلسفية وارادوا ان يتخلصوا في بعثهم

من الفضاء المحض والمكان المطلق الذي يستعمله المهندسون وعلماء الطبيعة . وان يبحثوا بحثا تجريبيا عن كيفية امتداد احاساماتنا الخارجية اي اتصالا على طريق حواسنا بالاشياء بحيث نجد ذات طول وعرض وعمق . ولا يهمنا في البحث العلمي ان كل المكان صيغة لحواسنا موجودة فيها قبل اتصالها بالاشياء او كل المكان عرضا من الاعراض لجميع الاجسام . فانا نشاهد عند بحثنا ان المكان يختلف باختلاف الحواس وان هناك مكانا للمس ومكانا مرئيا ومكانا مسموعا ومكانا توجد حركات العضلات .

نجد في عواطفنا وشهواتنا وارادتنا العمل ضروبا من الاتجاهات التي تملئها علينا حياتنا الجسمية نفسها واتنا نوجه جسمنا حسب تلك الاتجاهات ثم نقوم بالحركات اللازمة لارضاء تلك الشهوات وتسكين تلك العواطف والنزول عند اوامر الارادة فيكون اول شعورنا بالمكان شعورا يعتره بعض الغموض لانه متعلق تعلقا عظيما بجسمنا . فنذكر مركز الاشياء التي تهمننا بالنسبة لذلك الجسم . فنفرق شيئا فشيئا بين الورا والامام والفوق والتحت واليمين والشمال . وكأن ذلك التفريق اصل لكل مكان . وانا نشعر ايضا بمركز جسمنا بالنسبة لسطح الارض فننتظن اذا ملنا يمينا او شمالا او اذا انتصبنا واقفين او اذا اضطجعنا . لان ناموس الجاذبية العام الذي تهوي بمقتضاه جميع الاجسام نحو الارض حسب خط استتقيم وزاوية قائمة له تأثير عظيم على اعصابنا . حتى اننا اذا اكثرنا من الميلان كما يقع لمن ركب سفينة لا يقر قرارها على الامواج يعترينا دوران ثم انفعالات عصبية تفضي الى القيء

مكان اللمس

نحن بلمسنا ، اي باطراف الاعصاب المنتشرة في جسمنا ، البارد والحار والناعم والاملس والخشن ، فنذكر ضروبا من الصفات المتوعة . فلو لمس جلدها راس ابرة في موضعين مختلفين لاحسنا ضربين من البرد مختلفين بعض الاختلاف في الصفة . يقول بعض علماء النفس اننا نفرق في اول امرنا بين صفتي البرد اذا شعرنا بهما

لحظة واحدة ثم نتمتع على ذلك الفرق لنفرق بين مكائيهما فنرجع الصفات المحضة الى امتداد مكائي .

المكان المرئي

ان البصر لا يرى في حقيقة الامر إلا الالوان واختلافها وتنوعها ودقاتها اي انه لا يشاهد إلا صفات محضة . ويؤيد البحث العلمي ذلك اذ ليس في الرؤية نفسها امتداد وقد قال الفيلسوف الانكليزي « بركلي Berkeley » : « ان المسافة عبارة عن خط مستقيم يلتقي مع العين حسب زاوية قائمة فلا يمكن ان يصل منها الى عمق العين إلا نقطة وتلك النقطة لا تتغير بتغير المسافة (٩) » فلو وضعنا نقطتي ضوء قريبتي المسافة ثم كشفنا عنهما للعين لمدة يسيرة لاحسنا في لحظة واحدة احساسين متشابهين في جميع صفاتهما ما عدا افتراقهما في النقطتين من العين اللتين تائرتا بهما . واذا اضفنا حركات الفضلات المتحركة في العين اللازمة لرؤية الاجسام البعيدة بعضها عن بعض فهمنا كيف يمكن لنا ادراكك للامتداد . اما العمق فانا لاندركه إلا بفركات العينين معا فالعين الواحدة لا تترك العمق .

لم يبحث هؤلاء العلماء إلا عن كيفية ادراكنا للمكان الحسي وينبغي ان نتفطن انهم في بحثهم لم يطلّمونا عن استبطاء وتكوين المكان من الحس نفسه بل اقتصروا على افتراض وجود المكان اذ لا يمكنهم ان يتكلموا عن نقطتين مختلفتين وعن مسافة فاصلة بين العين والشئ المرئي إلا اذا افترضوا وجود المكان افتراضا سلموا به تسليما . فبقي مشكل المكان غامضا بعد بحثهم كما كان قبله .

تصور المكان فضاء خاليا ذا ثلاث اتجاهات طول وعرض وعمق ، لا يحده حد ولا نهاية له في جميع اتجاهاته ، متشابهة في جميع اجزائه .

يبين لنا الفيزيائي ان ذلك المكان الذي نتصوره بنهتنا لا حقيقة له ولا وجود اذ

غاية ما نعلم منه هو ان جميع المحسوسات ذات امتداد اي ان جميع الاجسام مكانية موجودة الواحد تلو الآخر او حذوا . حتى ادعى بعض الفلاسفة ان ذلك الفضاء الفارغ اي الخلاء المطلق لا يفهم اصلا . فقال : « يعجز الوهم عن ان يقدّر تناهي الجسم في جانب الراس مثلا إلا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاه . واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده منه كل الوهم عن الازعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله . وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لا نهاية له مخطئا وبين له خطأ بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه اما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره فاذا كان الجسم متاهيا كان البعد الذي هو تابع له متاهيا فانقطع الملاء . والخلاء غير مفهوم في نفسه ثبت انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا يدعى لقبوله (١٠) » .

ان الفزالي اثناء مناقشته الفلاسفة اوضح لنا خاصيات المكان فارانا انه مكان مطلق ليس فيه اتجاه مخصوص ولا ما يفرق اجزاءه ويميز بعضها عن بعض وليس له غاية يقف عندها ولا نهاية تكون كحد له . فقال :

« ان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كروي وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث يلي رجلك ؛ فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه اخمص قدمك : بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هي بينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة . واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخر او كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا

على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقاً الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتاً لم يظهر لهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم : بل هي اسامي مختلفة قياهها بيئته هذه الحشدة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضه اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه . . . فاذا امكنا ان نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا : ليس لوجود العالم قبل ولا بعد . واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلنا) : لا فرق ، فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء ؟ فيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وان عنيتم بالخارج سماعه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له . وكذلك اذا قيل لنا : هل لوجود العالم بداية اني طرف منه ابتداء فله قبل على هذا : كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي . وان عنيتم بقبل شيئاً آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا ضي بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم . وان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له فيقال : لا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له (١٠)»

بتصور الوهم ان الاجسام تنقطع بانقطاع امتدادها وان وراء مجموع الاجسام اى وراء ما نسميه العالم بنجومه وافلاكهمها امتدت فضاء لا جسم فيه اى خلاء مطلقا . والحلاء عدم ولا يمكن للعندين ان يكون موجودا ولكن الوهم لا يعيا بالعقل ويبقى جازما بان الحلاء موجود وانه يقاس كما تقاس الاجسام : « فانا نقول هل كن في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بنراع ؟ فان قالوا : لا ، فهو تعجيز . وان قالوا : نعم . فبنراعين وثلاثه اذرع . وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية . ونقول : في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بنراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر بنراع . فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم او الحلاء .

فوراء العالم خلاه او ملاه . فما الجواب عنه ؟ وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بنزاع ثم بنزاعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاه والشغل للاحياز اذ الملاه المنتفي عنه نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عنه نقصان ذراع واحد . فيكون الحلاء مقدرا والحلاء ليس بشي . فكيف يكون مقدرا (١٠)»

الزمان والمكان

ليس للزمان ولا للمكان وجود ذاتي بل ندرهما عند ادراكنا للمحسوسات فالزمان تابع لحركة الاجسام والمكان تابع لامتدادها . وقد يغيل للوهم انهما موجودان وقد لخص الغزالي بعنه فيهما فقال : « كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذاك امتداد اقطار الجسم . وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه . فان كل الوهم متشبها بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت . فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه . جاز اثبات قبل لا قبل قبله . محقق للاخيال وهم كما في الفوق (١٠) .

ثم زاد الغزالي بعنه تدقيقا ليظهر الفرق بين حكم الوهم وحكم العقل فقال :

« وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق . فان قيل نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فهذا العذر باطل من اوجه ، احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بنزاع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض

والوجود والعلم والمتع هو الجمع بين النفي والاثبات واليد ترجع الحالات كلها فهو
كمحكم بارد فاسد. الثاني انه اذا كلن العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه
ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة (١٠)»

وصل الفزالي في بحثه الى بيان حقيقة الزمان والمكان اي انهما لا يظهران إلا في
المحسوسات اي عند ادراكنا لها. فهما مقترنان بها لا يفارقانها ابدا ولم يتماذا في بحثه
كما تماذى اكبر فيلسوف في النقد العقلي « كانت Kant » الذي اثبت ان الزمان والمكان
صيفتان للحس موجودان فيه بالقوة لا بالفعل غريزة وجبة لا يظهران إلا عند ادراك
الحس الحسيات . فهما شرط للادراك الحسي. ولذا امكن للوهم ان يخلصهما من جميع
المحسوسات وان يتخيل انهما موجودان في ذاتهما. ولو امننا النظر في ذلك الوجود
لرأينا يقتصر على انهما قالبان اجوفان لاشي. فيعما اي لوجود لهما حقيقي. فلا غرابة
اذا رأينا الوهم يشبث بوجودهما ويجزم به جزما باتا اذا هما الوهم نفسه. فلو انعدما
لانعدم الوهم. فيكون الوهم في حقيقته صيغة المحسوسات. ولم يتصرف العقل في
المحسوسات اي لم يدركها إلا بصيغتها ولذا امكنه ان يتفق مع الوهم .
فاذا تخلص الوهم من العقل واراد ان يحكم ويتصرف من غير اعانته ضل اذ ليس
به ان يحكم لانه صيغة محضة. يحدثنا الفزالي عن الوهميات الصرفة فيقول :

« هي قضايا يقضي بها الوهم الانساني قضاء جزما برها عن مقارنة ريب وشك
كمحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته وان موجودا قائما
بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارج محال. وهذا
يشبه الاوليات العقلية مثل القضاء بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد
والواحد اقل من الاثنين وهي اقوى من المشهورات التي مثلناها بان العدل جميل والجور
قيح. وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت في امور متقدمة على المحسوسات او اعلم

منها لان الوهم الس بالمحسوسات فيقضي لغير المحسوس بمثل ما افهم في المحسوس وعرف كونه كاذبا من مقدمات يصدق الوهم باحداها لكن لا ينزع للنتيجة اذ ليس في قوة الوهم ادراك مثلها . وهذا اقوى المقدمات الكاذبة فان الفطرة الوهمية تحكم بها حسب حكمها في الاوليات العقلية . ولذلك اذا كانت الوهميات في المحسوسات كانت صادقة يقينية . وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسيات (٦) «
ان الوهم بطبيعته لا يدرك في الحسيات نفسها الصفات او الاعراض المختلفة المنسوبة الى جسم واحد في آن واحد .

« فانه يكتب فيما هو اقرب الى المحسوسات ... لانك ان عرضت عليه جسما واحدا في حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه ان يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع كاع (١) من قبوله وتخيل ان بعض ذلك مضاف ومجاور له . وقد التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر . ولم يكن في جبلته ان يفهم تعدلا إلا بتقدير تعدد المكان . فان الوهم انما ياخذ من الحس ، والحس في غاية الامر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان او الزمان فاذا رفعنا جميعا عسر عليه التصديق باعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو حيز واحد (٦) «

ليس جميع ما في الوهم كاذبا وليس جميع ما فيه صادقا وانه ليعسر على العقل احيانا التفريق بين صدق الوهم وكذبه . « ان القضايا الوهمية لما انقسمت الى ما يصدق والى ما يكتب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها إلا من ايداه الله بتوفيقه واكمه بسلوك منهاج الحق بطريقه . فانقسمت العقليات الى ما هان دركها على الاكثر والى

(١) كاع اي حيز واعرض واتشى

ما استعصى على عقول الجملهير إلا على الشذاذ من اولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لا تسمح الاعصار الطويلة بوجود الاحاد منهم فضلا عن العدد الكثير الجم (٦) «
وصل النزالي في نقده الدقيق للعقل البشري الى بعض الحقائق الخطيرة اذ بين لنا السر الدفين في تقدم العلوم الحسائية والطبيعية كما بين اسباب الاضطراب والاختلاف في العقلات الصرفة فقال :

« ان العقل استخرج الحس والوهم الى امور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهم والمقول ، واخذ منها مقدمات يساعد الوهم عليها وربتها ترتيبا لا ينازع فيه . واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها اذا كانت مأخوذة من الامور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتبعتها منها . فصدق بان النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية . ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها الى ما ينازع الوهم فيه واخرج منها نتائج . فلما كذب الوهم بها وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤونته فان المقدمات التي وضعها كل الوهم يصدقها على الترتيب الذي رتبته لانتاج النتيجة فكان الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقق الناظر ان اياه الوهم من قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبيلت عن درك هذه النتيجة لا لكون هذه النتيجة كاذبة لان ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها . فانن غرضنا في هذا الكتاب ان نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معيارا للنظر حتى اذا نقلنا الى القوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها . ولذلك لان نقول : فان تم للنظار ما ذكرتموه فلم اختلفوا في المقولات وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسائية التي يساعد الوهم العقل فيها (٦) . »



مراجع الفصل

- (١) برفسون « المادة والذاكرة » ص ١٧٣
- (٢) الفارابي « الفصوص » ص ١٥٣
- (٣) ابن سينا « النجاة » ص ٢٨٧
- (٤) الفزالي « تهافت الفلاسفة » ص ٧٢ و ٧٣
- (٥) المنقذ من الضلال - (٦) معيار العلم ص ٢٥ و ٢٦
- (٧) التهافت - (٨) مشكاة الأنوار
- (٩) بركلي الأنقليزي « نظرية الرؤية » - الفصل الثاني
- (١٠) التهافت



المعنى الكلي

الفرق بين علم النفس والمنطق

نوضح هنا ما رأيناه موجزا في اول الكتاب اي كيف يكتشف عقلنا الحقيقة وماهي طرق تفكيره وكيف يتأثر الانسان بوسطه وتنحكم فيه العادات والسنن المتبعة في المجتمع والمعتقدات وكيف يفتر واسباب غروره. ذلك ما يبحث فيه علم النفس. أنقول حينئذ ان علم النفس يقتصر على تحليل العقل في غلظه فقط اي عندما يكون العقل امرا شخويا لا ينظر الى الحقيقة المطلقة التي لا تتربى بزي الافراد اي الحقيقة السرمدية التي تفرض نفسها فرضا وان انعدم العقل، الموجودة في ذاتها الغنيمة ن الانسان: وهل هناك حقيقة اصلا ام هي متعلقة بالعقل يولدها توليدا حسب فطرته وقوانينه لوجود لها إلا به وفيه؟ فعلم النفس يبحث عن عمل العقل والاسباب المؤثرة في حكمه مهما كانت، والمطلق لا ينظر الى ذلك بل يبحث عن الطرق الموصلة الى الحقيقة فيفترض القوانين

العقلية موجودة سابقة وينقدها ليسين انها توصل الى الحقيقة او انها عاجزة عن الاتصال اليها. لقد اوضح لنا الغزالي معتمدا على علم النفس طرق العقل في تصور وعمله ثم زاد علوا فانتقد نقدا متينا قوانين العقل نفسها فارانا ان العقل لا يتصل بالوجود اصلا إلا على طريق الحس : وارانا ان الحس في اتصاله بالمحسوسات يتسطر عليها ويعطيها صيغتها او بمباراة ادق يفرغها في قالبه الخاص فيدخلها الوهم ضمن الزمان والمكان حتى ليقول لنا الغزالي جازما : « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس (١) ».

عمل العقل

يدرك الحس الاشياء مركبة تركيبا قد شارك فيه العقل فأكسبه وحدة. فعندما نرى شجرة معينة نرى في آن واحد الوانها المختلفة وشكلها ونرى انها من جنس الشجر. وكذلك عندما ننظر الى دار تحترق نرى الدار بما فيها من اراض والهيوب ودخانها. ثم يفصل العقل تلك الوحدة المركبة التي اتى بها الحس فيفصل في الشجرة الالوان والشكل كما يفصل الحريق عن الدار. ثم يقوم بعملية جديدة فيركب مرة ثانية ما كان فصله ويقول . « الدار تحترق » اي يربط بين الدار والاحتراق ، او بين اللون الاخضر والشجرة . والعقل في عمله كاه لا يدرك الاشخاص او الاعيان ولا يمكنه ان يتصرف إلا في المعاني الكلية وسنبين ذلك بيانا واضحا . ياخذ لنا الغزالي قول الفلاسفة في ادراك العقل للمعنى الكلي فيقول . : « القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا . فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد . فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص . والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور ، بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه

ومكانه . بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه . بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص . وهكذا كل شيء يشاهد الحس مشخصا . فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاضاع حتى تقسم اوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ونحكم بحكمه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد . فدل على ان الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار . فلما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال . فان المأخوذ منه ذو وضع . واين . ومقدار . وإلا لو ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه (١) . « كأن الفلاسفة عندما نظروا الى المعنى العقلي الكلي قطعوا الصلة بينه وبين المحسوس وظنوا انه لا يمت اليه بسبب ، فاعترض عليهم الغزالي وبين لنا حقيقة أدركها علماء النفس في يومنا هذا ادراكا ثابتا اذ ليس المعاني الكلية وجود عقلي مستقل وليس الكلي شيئا ثابتا في ذاته لا يتغير ولا يتبدل بل ماهو إلا ملخص عمليات عقلية وارتباطات واتصالات بين الاشياء الموجودة في الحس : فالبياض مثلا الذي يشاهده الحس في الحسائط والانسان والزهرة عبارة عن صلة عقلية اوجدها العقل بين اشياء مختلفة . يقول الغزالي :

« أن المعنى الكلي الذي وصفتموه حالا في العقل غير مسلم : بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كلقرون بقراته . إلا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة . فيقال انه كلي على هذا المعنى (١) . »

ينبغي ان نحقق المعنى الكلي قبل ان نخوض في تكوينه ، وان نفرق بين المعقول

والمحسوس، اذ لا ندرک بالحس إلا لونا معينا في شخص معين، فيباض انسان خاص ليس كيباض انسان آخر ولا كيباض حائط معين وزهرة محسوسة: فيباض كل منهم لا يفارق صاحبه مشترك مع صفات اخرى مقترن بمكان معين وشكل مضبوط، بخلاف معنى البياض الذي يشترك فيه الحائط والانسان والزهرة. يقول الفزالي: « يتكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس. فان الانسان معقول وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلا، ونعني بكونه متراكبا من وجهين ان الانسان المحسوس قط لا يتصور ان يحس إلا مقرونا بلون مخصوص وقدر مخصوص ووضع مخصوص وقرب او بعد مخصوص. وهذا الامور عرضية مقارنة للانسانية ليست ذاتية فيها: فانها لو تبذلت لكان الانسان هو ذلك الانسان فلما كان الانسان المعقول فهو انسان فقط يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والاسود والابيض والاصغر والاكبر اشتراكا واحدا. فاذن عندك قوة يحضرها للانسان، مقترنا بامور غريبة عن الانسانية ولا يتصور ان يحضرها إلا مقرونة بهذه الامور الغريبة، فتسمى تلك القوة حسا وخيالا: وعندك قوة اخرى يحضرها الانسان مجردا عن الامور الغريبة وان فرضت اضدادها لم تؤثر فيه. وتسمى تلك القوة عاقلته. فقد ظهر لك ان بين ادراك الحس للشخص المميز الذي تكتفه اعراض غريبة لا تدخل في ماهيته وبين ادراك العقل لمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه غاية التباعد. والاحكام الكلية على الماهية الكلية المجردة عن المواد والاعراض الغريبة (٢). »

تكوين المعنى الكلي

لا يمكن ان نفصل في بحثنا عن العقل المعنى الكلي عن العمليات العقلية نفسها. اذ ذلك المعنى نتيجة العمليات العقلية وغاياتها كما ان الحكم العقلي يكونها في اول الامر ثم يتخذها اصلا له. فالامر متشعب يعسر تفصيله لان العقل لا يأتي بالمعاني الكلية من عالم الخاص ولا يكونها من نفسه ولا يصدرها من ذاته ولكنه يعتمد على الحس فيتخذ

اساسا وعمدة ويستج منه بعمل . واصل تلك المعاني التي يتصرف فيها ، وهو لا يفارق
الحس إلا ليرجع اليه . فتكون الموقوفات الموجودة في العقل امورا عامة اي ارتباطات
تربط بين الاشخاص الموجودة في الحس . فيقتصر العقل على تجريد الامر العام الذي يجد
مقترنا بامور اجنبية عنه في كل شخص من الاشخاص . فيعتمد في ذلك التجريد اولا على
التشابه . وهذا التشابه نفسه الذي يدركه العقل هو امر عقلي وعمل له اذ
بياض الزهرة غير بياض الحائط مستقل عنه في المكان مخالف له في الوضع والشكل .
فالعقل هو الذي يربط بين بياض هذا وبياض ذاك فيدرك التشابه بينهما ثم يعتمد على ذلك
التشابه فيجرد البياض مما يختلط به في الزهرة والحائط والانسان ويدرك بياضا
عاما ليس ببياض زهرة مخصوصة ولا انسان معين بل بياضا يشترك فيه كل ابيض .
يقول الغزالي :

« اعلم ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية معينة وتسمى اعيانا واشخاصا
وجزئيات . والى امور غير معينة وتسمى الكليات والامور العامة . فاما الاعيان الشخصية
فهي الامور المدركة اولا بالحواس كزيد وعمر و هذا الفرس وهذا الشجرة وهذا
السماء وهذا الكوكب وامثالها وكذا هذا البياض وهذا القدرة : فان التعيين يدخل على
على الاعراض والجواهر جميعا . ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذا الشجرة
وهذا البياض لا تشترك في اعيانها . اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الآخر .
إلا انها تتشابه بامور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون
الشجر في الحيوانية . فما به التشابه للاشياء يسمى الكليات والامور العامة . وقد تشابه
زيد وعمر بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانية في الطول والبياض ايضا .
فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض امرا عاما شاملا لهما شمولاً واحدا لا
على ان بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا طول ذاك بعينه . ولكن على معنى سنبينه عليه
عند تحقيقنا لمعنى الكلي وثبوته في العقل وهو اذ قد ينبغي ان يدرك في العقولات (٣) »

ان المشابهة وحدها لا تكفي لتجريد المعنى الكلي وتكوينه . وانا نجد الاختلاف معيننا عظيما على ذلك التجريد. وقد نبه الفيلسوف الامريكى «وليام جيمس William James» على ذلك اذ قال : « لو كانت جميع الاجسام الباردة نارية وجميع الاجسام النارية باردة ولو كانت جميع المائعات شفافة ولو لم يكن جسم شفافا غير مائع لفسر علينا التفريق بين البارد والنادي او المائع والشفاف. ولكن ما يشترك تارة مع شيء وطورا مع شيء اخر يسير نحو الانزال عنهما جميعا والتفكيك ويصير بالاضافة الى العقل موضوع عام مجرد. ويمكن ان نسمي ذلك قانون التفكيك المعتمد على الاختلافات والتفسيات المقترنة في الزمان » يقع التجريد العقلي اى تفكيك صفات الجسم الواحد وتمييز كل منها حسب اتساق ذلك الجسم وغيره في صفة واختلافه في اخرى . وقد اوضح لنا الغزالي ذلك فقال :

« فان قيل وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي علم كلي وكيف اعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس ؟ قلنا الحس يؤدي الى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها حتى يرى الانسان شيئا ويقمض عينه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كأنه ينظر اليه بالقوة الخيالية غير قوة الحس . وليست هذه القوة لكل الحيوانات بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بقبية المحسوس. وانما بقاء هذه الصور بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال: اذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله اذ الماء يقبل النقش، ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ. فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة . ثم هذه المثالات والصور اذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة فاذا طالعتها وجلت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجعلها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليا واحدا، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كليات اخرى مجردة عن غيرها من القرائن. ثم

نعرف ما هو ذاتي وما هو غريب فتعلم ان الجسمية للحيوان ذاتي اذ لو انعلم لانعلم ذاته وان اليأس للحيوان ليس كذلك، فتميز عندها الذاتي من غير الذاتي والاعم من الاخص، وتكون تلك مبادي التصورات النوعية. فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الاحساس وليست محسوسة. ولا يتعجب من ان يحصل مع الاحساس ما ليس بمحسوس، فان هذا موجود للبهائم اذ الفساة تميز السور وتتركها بالحس وتعرف عداوتها، والسحلة تدرك موافقة امها لها فتبتمها. والعداوة او الموافقة ليست بمحسوس بل هي مدرك قوة عند الحيوان تسمى الوهم او المميز. وهي للحيوان كالعقل للانسان، وللانسان ايضا ذلك المميز مع العقل، فاذن يحصل للعقل من الجزئيات البتالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وفارقة من وجه (4) «

نجد للحيوان نفسه ضربا من الادراك يعني على فهم العمليات العقلية. اذ تدرك الشاة عداوة الذئب لها فتفر منه كما تدرك ادراكا غامضا منفعة العشب فتسير نحوه بل يجلب العشب جسمها وهي لا تكاد تنفطن ويجرها كل عشب اي جنس العشب على اختلاف انواعه مع انها لا تدرك الجنس ولا النوع. وقد طل برفسون (5) ذلك الادراك فاعطى ان التشابه ليس إلا حركت معينة يقوم بها الجسم مرة تلو الاخرى فيصير التشابه شعورا مكررا بحركت جسمية مكررة. فالتشابه حينئذ هو تكرار حالات نفسانية معينة اي ادراك لتلك الحركات. فانفعال اصحاب الشاة وحركات عضلاتها عند رؤية الذئب تتكرر كلما رأت ذئبا، وكذلك انفعالات امعائها ثم حركات عضلاتها نحو العشب تتكرر كلما رأت عشباً .

ينبغي ان لا تنسى ان برفسون يرى في الشعور اولا وفي العقل ثانيا آلة صالحة للحياة وللعمل في سبيل الحياة ، ولا يمكن عمل إلا اذا تصرف العقل في الاشياء وتبا بما سيقع فيها ليسير عمله وتصرفه بمقتضى قوانينها اي بمقتضى المعاني الكلية التي تشترك في كل واحدة منها اشياء كثيرة. فان التشابه الاول الذي يجده العقل

بين أشياء مختلفة فيجرد حتى يصل به الى المعنى الكلي ليس كالتشابه العقلي الذي يستخدمه العقل في آخر امره. لان التشابه الارسل ممزوج باعراض متنوعة قائم في ذوات مختلفة ناتج عن تفكيك وتحليل. بينما التشابه الثاني العقلي عبارة عن ارتباط واتصال كونه العقل بين معنى كلي وشخص مخصوص. فالاول مثال بياض زيد وبياض هذه الوردة وبياض هذا الحائط. واما الثاني فكقولنا هذه الوردة بيضاء اي انا اخذنا الوردة في الجنس الابيض او كقولنا الشاة حيوان فحكمنا على الشاة بالحيوانية التي تشترك فيها مع غيرها. فعملية التجريد لا تكون إلا مقترنة بعملية التعيين. فالمعنى اذا تجرد صار عاما اعني كليا يشترك فيه جنس كامل اي قسم غير متاهي الافراد.

صور الخيال والمعاني الكلية

من الفروق الأساسية بين الصور الخيالية والمعاني الكلية ان الصورة الخيالية لا تنطبق عادة إلا على شخص معين. وقد تجمع احيانا صور اشخاص متعددين فتعطف بينها الفوارق والجزئيات المختلفة وتبقي ما اشتبهت فيه من شكل اولون وهي ما يسميها علماء النفس الصورة الجامعة. وقد غلب بعض الفلاسفة ان المعنى الكلي المعقول هو الصورة الجامعة نفسها. واما المعنى الكلي فلا نتين كنهه إلا اذا تعمقنا في تحليل العمل العقلي. فلو سمعنا الجملة الآتية : « الدار تحترق » هل نتصور في مخيلتنا دارا معينة أم صورة جامعة لكثير من الديار ثم نتصور بخيالا ايضا صورة حريق مع السنة لغييب ودخان كثيف ثم نربط بين تلك الصور لتتصور دارا تحترق . والحقيقة اننا نتصور بعقلنا لا بخيالنا معنى عاما : وقد يعين الخيال العقل. اذا اخذنا في تحليل ذلك المعنى العام فيأتي بصور جزئية من اشكال والوان. فان العقل في علمه يوجد اتصالات ونسب بين الامور المعقولة فينتقل من امر الى امر حتى اننا عند مطالعة صفحة لا نقرأ جميع الكلمات ولا نميز جميع الحروف في الكلمة الواحدة بل

نمر بصيرنا مرا ولا تكون الكلمات إلا رموزا بالإضافة إلى انتقال العقل من معنى إلى معنى. فإذا اتصل العقل بالمعنى وأدركه انعدم الرمز تقريبا. ولذا ترى أن لا نعي الناطقات الرسمية غالبا إذا كنا منغمسين في تتبع آراء الكتائب بعقلنا. وإننا لندرك الانغلاق إذا توقف العقل عن السير وصرنا نشاهد الرموز نفسها أي الألفاظ عوض أن نخوض فنحصل بمعانيها، فهما قويت صور المحسوسات في الحس أو في الخيـل وضعف العمل العقلي الحقيقي لاشتغال النفس بالصور الشخصية عن المعاني الكلية. وليس معنى هذا أن العقل يولد من نفسه تلك المعاني الكلية بل مصدرها الوحيد هو الحس. ولكن العقل بعمله يستخرج من المحسوسات المقولات. يقول الفيزيائي في بيان ذلك :

« إن في العقل صورة العقل المفرد الذي أدركه الحس أولا . ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى إنسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما إذا رأى فرسا بعد إنسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان، ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس : فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعدا حصلت له صورة أخرى: فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه . فقد يظن انه كلي بهذا المعنى . وكذلك إذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الأصابع عليه وانتهاء الأصابع مع الأضافر ويحصل مع ذلك صغرة وكبرة ولونه . فان رأى أخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد. وقد يرى يدا أخرى تخالفها في اللون والقطر فيحدث له لون آخر ولا يحدث له صورة جديدة ليد . فان اليد الصغرى السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتخالفها في اللون والقطر .

فما تساوى فيه الاول لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته . فهذا معنى الكلبي في العقل والحس جميعا . فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من الحيران فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين . وكذا في كل متشابهتين . وهذا لا يؤذن بشبوت كلي لا وضع له اصلا . على ان العقل قد يحكم بشبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له حكمه بوجود صانع العالم . ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع في المادة وهو المقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه ... (٦) » .

ترتيب المعاني الكلية

ان العقل البشري يجمع بين اشياء لما فيها من تشابه يعتقد اصليا حتى انه لو حنف الصفة التي تشابهت فيها لانعدمت الاشياء نفسها فيقول المنطقيون ان تلك الصفة ذاتية . فكأنه يقسم العالم الى ضرب من التقسيم ويميز كل قسم من اقسامه بميزات خاصة به . فبقدر ما تعدد الصفات الذاتية التي يدرك بها العقل الاشياء بقدر ما ينقص عدد الافراد التي نجد فيها تلك الصفات ومجموعها هو حد الجنس فحد الحيوان مثلا هو الجسم الحساس المتحرك واما حد الانسان فيدخل فيه حد الحيوان . فيقال انه الجسم الحساس المتحرك . ثم يزداد على ذلك فيقال المتحرك بالارادة الناطق . فان جنس الحيوان اقل صفات ذاتية وافرادا اكثر عددا . وجنس الانسان اكثر صفات ذاتية واقل عددا . ويسمي المنطقيون جملة الصفات الذاتية التي يحد بها الجنس مفهوم الحد . ويسمون مجموع افراد الجنس الاشتمال . فيكون الاشتمال على نسبة معكوسة بالاضافة الى المفهوم .

ويمكن ان نحدد الانسان بان نقول هو الحيوان الناطق . وقد قلنا ان الحيوان

جسم حساس متحرك. ولو اعنا النظر قليلا في هذين الحدين لرأينا ان جنس الحيوان شامل لجميع افراد جنس الانسان وان جنس الجسم اكثر تعميما، فهو يشمل في جملة ما يشمل جنس الحيوان كله. ترى هكذا ان المعاني الكلية تزداد في عقلنا مجردا من بعض الصفات شيئا فشيئا فتزداد تعميما. قال الفزالي :

« اعلم ان معنى من المعاني الموجودة وحقيقة من الحقائق الثابتة اذا نسبتها الى غيرها من تلك المعاني والحقائق وجدتها بالاضافة اليه اما اعم واما اخص واما مساويا واما اعم من وجه واخص من وجه. فانك اذا اضفت الانسان الى الحيوان وجدته اخص منه. وان اضفت الحيوان الى الانسان وجدته اعم منه، وان اضفت الحيوان الى الحسلس وجدته مساويا له لا اعم ولا اخص. وان نسبت الالبيض الى الحيوان وجدته اعم من وجه فانه يشمل الحس والسكفور وجملة من الجمادات واخص من وجه فانه يقصر عن تناول الغراب والزئوج وجملة من الحيوانات. فاذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار لا تمدو هذه الوجوه الاربعة فقس على ما ذكرنا لا ما لم نذكر » (٧).

ان المعاني الكلية التي يتخذها العقل ليركب منها حدود الاجناس ليست متساوية في قيمتها. بل تفرق وتميز بعضها عن بعض بعد اعمال الروية وتدقيق الفكر، لان عقلنا يسعى في ايجاد امور ثابتة لا تتغير ولا تتبدل اذا انتقلنا من فرد من افراد الجنس الى غيره. فان الشخص الانساني تجدد ابيض واصفر واسمر واسود وتجدد قصيرا او طويلا وعالما او جاهلا فيحكم عقلنا بان تلك الصفات التي رآها بعض الافراد ولم يرها لغيرهم ليست اصلية فيهم اي انها ليست ذاتية بالاضافة الى التفكير فيحنفها، وان كانت معاني كلية يتصرف فيها كغيرها، وسميها المنطقيون اعراضا ويرونها زائلة، اذ يربطون ان يحكموا بقولهم على الحقائق حكما ثابته قارا لا يتغير، وهذه الاعراض متغايرة. يحقق لنا الفزالي ذلك بقوله :

« اذا سئل عن زيد وحده : ما هو ؟ لا ان يقال : من هو ؟ كان الجواب الصحيح انه انسان . لان الذي يفضل في زيد على كونه انسانا من كونه طويلا ايض ابن فلان او كونه رجلا او امرأة او صحيحا او سقيما او كاتبا او عالما او جاهلا كل ذلك اعراض ولوازم لحقته لامور اقترنت به في اول خلقته او طرأت عليه بعد نشوءه ولا يمنع علينا ان نقدر اضدادها بل زوالها منه ويكون هو ذلك الانسان بعينه . وليس كذلك نسبة الحيوانية الى الانسانية ولا نسبة الانسانية الى الحيوانية . اذ لا يمكن ان يقال قد اقترنت به في رحم امه سبب جعله انسانا لو لم يكن لكان فرسا او حيوانا آخر وهو ذلك الحيوان بعينه ، بل ان لم يكن انسانا لم يكن اصلا حيوانا لا ذاك بعينه ولا غيره . فاذن الانسان هو الذاتي الاخير وهو الذي يسمى نوعا اخيرا (٨) » .

المعنى الكلي والوجود

اراد بعض الفلاسفة ان يبينوا لنا ويشبثوا ان تلك المعاني الكلية موجودة في ذاتها خارج العقل البشري . وامام اصحاب هاته النظرية هو افلاطون الحكيم الذي سعى في كثير من كتبه وخصوصا كتاب « الجمهورية » في اثبات وجود الجواهر فقال ان افراد كل جنس من الاجناس صور زائلة وانكاسات صادرة عن جوهر الانسان الموجود حقا في عالم المعاني او الروحانيات . ولا وجود حقيقي للاشخاص الذين نبشاههم باعيننا . فالعالم المحسوس ظلال واشباح يتبدى عندها العقل في بحثه ولكنه يزدد وضوحا واشكالا وظلاما اذا لم يتعدا الى عالم المعقولات والجواهر . يقول افلاطون في الكتاب السادس من « جمهوريته » :

« -سقراط : فافرض انك اخذت خيطا مقسوما الى قسمين غير متساويين ، يمثل احد قسميه الموضوعات المتطورة ، والاخر العقلية - ثم اقسم كلا منهما الى قسمين على النسبة نفسها . فلذا اتخذت طول القسمين مثلا لتباين درجات الوضوح والظلمة ،

فاحدهما الذي يمثل العالم المنظور . يمثل باحد القسمين الصور اعني بها : اولا الظلال - ثانيا ما عكس عن سطح الماء والمواد الصلبة اللامعة . وما هو من نوعها اذا كنت قد فهمتني

- غلوقون: قد فهمت

- سقراط: ويمثل القسم الثاني الموضوعات الحقيقية - اي الحيوانات التي حولنا وكل عالم الطبيعة والفن .

- غلوقون: جيد جدا .

- سقراط: اقتريد ان نقول انه باعتبار هذا الوصف يوجد فارق بين الحقيقة والوهم كما بين الاصل وما نسخ عنه . اي بين موضوع التصور وموضوع المعرفة ؟

- غلوقون: مؤكدا اني اريد

- سقراط: فلنتقدم الى النظر في نمط قسمة الخيط الذي يمثل العالم العقلي

- غلوقون: وكيف نقسمه ؟

- سقراط: نقسمه كما يلي : قسم يمثل ما تضطر النفس ان تدركه . مستعينة اضطرابا باقسام الخيط الاول . التي تستخدمها الصور مبتدئة من القروض ومتجهت لا الى مبدأ اولي بل الى نتيجة .

ويمثل القسم الآخر موضوعات النفس المرتقية من القروض الى مبدأ اول ، ليس هو فرضا ولا مستمنا على ادراكه بالصور التي استخدمها القسم السابق . وهي (النفس) تصوغ تقدمها بمساعدة الصيغ الجوهرية الحقيقية .

- غلوقون: لم افهم وضفك على قدر ما اريد ان افهم .

- سقراط: فلنعد الكرة ، تفهم جيدا متى اعلت ملاحظاتى السابقة اظن انك تفهم

ان طلاب المواضيع الرياضية . كالمهندسة والحساب يستخدمون المواد في كل بحث في الاعداد الفردية والزوجية ، وفي الاشكال ، كلزوايا الثلاث مثلا ، وغير ذلك من المواد . فيقصدون ان يفهموا هاته الاشياء كفروض ومثل ، فلا يعلقون عليها اهمية في البحث ، لا لانفسهم ولا لآخرين ، لانها امور يينة في ذاتها ، لكنهم يستخدمونها كساس ويتقدمون الى صلب الموضوع واخيرا يبلغون بتمام الاتفاق ما جاءوا لخرض بحثهم .

— غلوقون : اعلم ذلك تماما .

— سقراط : تعلم ايضا انهم يستخدمون اشكالا منظورة ، ويدرسونها وافكارهم ليست عليها لذاتها ، بل على الاصول التي تمثلها . فلا يدرسون هذا المربع المرسوم ، او ذلك القطر الذي رسموا ، بل يرمون بفكرتهم الى المربع المطلق وهكذا ، فانهم مع استخدامهم هذه الاشكال والمجسمات كصور وهي ايضا لها لها اشباح معكوسة عن المياه ، يرمسون بالحقيقة الى ادراك الحقائق المجردة التي انما يدركها الانسان بالفكر

— غلوقون : حق

— سقراط : هذه هي الاشياء التي دعوتها عقلية وقلت ان النفس تدركها مستعينة اضطرابا بالفروض في مجال البحث — متقدمة ليس الى مبدا اول ، لانه يتعثر عليها ان تدخل في دائرة فروضها — بل تستعمل صور الاشياء السفلى كاشباح — وهي كنسخ من الاصل الذي تقابله ، بل وتعتبر عادة متميزة عنه وبحسب ذلك تعين قيمتها

— غلوقون : فهمت انك تتكلم في موضوع الهندسة ، الفرع الفروع ، وفي الفنون المنتسبة اليها .

— سقراط : فافهم ايضا اني اعني بالقسم الثاني من الخطا العقلية المحضة التي تدرك بفن المنطق ، وتستعين بالفروض ، لا كمبادئ اولى ، بل كفروض اصلية ، اي درجات

ودوافع بها تخرق النفس طريقها الى ما ليس فرضيا، فتبلغ المبدأ الاول لكل شيء، وتتركه ، وحينذاك تتحول الى ادراك ما ارتبط بالمبدأ الاول حتى تبلغ اخيرا نتيجة لا تقتصر معها الى الاستعانة بالمواضيع الحسية . بل تستخدم التجريد . والاعياء الكائنة بذاتها ، وتنتهي عندها كما انتهت قبلها (٩) .

لقد تأثر الفزالي بفلسفة افلاطون تأثرا عميقا . وسنجديء اخر الكتاب اقواله منقولة حرفيا تقريبا قد اخذها الفزالي واعتمد عليها ولكنه لم يقف عندها .

فالفزالي يعتقد ان للمعاني الكلية وجودا ، ولكن ذلك الوجود ليس بمستقل عن العقل . بل رايثا يبين لنا طرق العقل في عمله عند ما يجرد ويعمم فيتخذ المحسوسات اصلا وعمدة فيقول لنا في « فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » :

« اما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى . فيلتقي العقل بمجرد معناه دون ان يثبت صورته في خيال او حس او خارج : كالايد فان لها صورة محسوسة ومنخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش . والقدرة على البطش هي اليد العقلية : وللقلم صورة ولكن حقيقتها ما تنقش به العلوم ، وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون مقرونا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية (١٠) »

يخيل الى قارئ كلمات الفزالي هذه انه افلاطوني يعتقد في وجود معاني الاشياء او حقيقتها وان العقل يكفي بان يتلقاها لا غير . وقد حقق لنا الفزالي الفرق بين الموجودات ذاتها والمعاني الكلية التي يستبطها العقل ويكونها . اي الفرق بين الموجود والمفعول . اذ الوجود في نظره كما في نظر تلميذ افلاطون اضني ارسطو طاليس هو وجود الاشخاص والاعيان . يقول الفزالي في « معيار العلم » : « يجوز ان تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في ان تلك الماهية هل لها وجود في الاعيان ام لا . فان ماهية المثلث انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع ، ويجوز ان تحصل في نفوسنا هذه

لماهية ولا يكون المثلث وجود. ولو كان الوجود داخلا في الماهية مقوما لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث وحصول ماهيته في العقل مع عدمه. فان مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل فكما لا يتصور ان تحصل صورة الانسان وحده في العقل إلا ان يكون كونه حيوانا حاضرا. ولا ماهية المثلث إلا ان يكون كونه شكلا حاضرا. فكذلك لا ينبغي ان تحصل صورة الشيء وحده إلا ان يكون كونه موجودا حاضرا في العقل. ان كان الوجود مقوما للذات كالحوانية للانسان والنسكية للمثلث وليس تضر كذلك. وعلى الجملة وجود الشيء اما في الاعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة. واما في الازهان وهو مثال الوجود في الاعيان مطابق له وهو معنى العلم. اذ لا معنى للعلم بالشيء إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس. كما ثبت صورة الشيء في المرأة مثلا. إلا ان المرأة لا تثبت فيها إلا امثلة المحسوسات والنفس مرآة تثبت فيها امثلة العقولات. فيستدعي حضور جميع الذاتيات المتقومة مرة اخرى (١١) « .

التجريد المطلق

كتب الفزالي صفحة من اجل وادق صفحات فلسفة الحكمة البشرية. وسنوردها كلها رغم طولها. اذ بين فيها كنه المقول وشرح لنا بوضوحه المعتاد تصور العقل للمعنى الكلي بعد تجريده عن جميع ما هو اجنبي عنه. اذ لا يتصرف عقلا ولا يعلم إلا المعاني الكلية. فاذا فهمناها على حقيقتها تمكنا من فهم عقلا نفسه. والموضوع دقيق غامض يتطلب من القارىء جهدا عظيما.

يقول الفزالي : « اعلم ان الكلي اسم مشترك ينطلق على معنيين هو باحدهما موجود في الاعيان والمعنى الثاني موجود في الازهان لا في الاعيان.

اما الاول فهو للشيء الماخوذ على الاطلاق من غير اعتبار ضم غيره اليه واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات الى انه واحد. فان الانسان مثلا معقول بانها حقيقة ما. والزم شيء للانسانية واشده التصاقا به كونه واحدا او اكثر. اذ لا يتصور إلا كذلك. ولكن العقل قادر على ان يعتبر للانسانية المطلقة من غير التفات الى انها واحدة

او اكثر . فان الانسان بما هو انسان شيء وبما هو واحد او اكثر وذلك بالقوة ام
 بالعقل شيء اخر . فان الانسان انسان فقط بلا شرط آخر البتة . ثم العموم او الخصوص
 شرط زائد على ما هو انسان : والوحدة والكثرة كذلك . فان من علم الانسان فقد
 علم امرا واحدا . ومن علم ان الانسان المعلوم له وحدة فقد علم شيئين : احدهما
 الانسان والاخر الوحدة . وكذلك اذا علم الكثرة . وكذلك اذا علم الخصوص
 والعموم : فكل ذلك زائد على المعلوم . وليس ذلك اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل
 فقط بل هو كذلك وان فرضت بالقوة . فانك تفرض بالقوة الانسان المطلق من غير
 التفات الى الوحدة والكثرة وتفرض الوحدة والكثرة بعدا فيكون في اعتبارك انسانية
 وضافة ما للانسانية الى الوحدة او الكثرة : وفرض الوحدة والكثرة زائد على اصل
 الانسانية . نعم الكثرة والوحدة تلزم للانسانية في الوجود لا محالة . وليس كل ما يلزم الشيء
 فهو له في ذاته . فنحن نعلم ان الانسانية بما هي انسانية واحدة او كثيرة : ففرق بين قولنا
 ان الانسانية لا توجد ولها احدى الحالتين وبين قولنا احدى الحالتين لها بما هي انسانية .
 وليس نقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة . ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة
 بل نقيضها ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة . واذا كان كذلك جاز ان
 توجد واحدة او كثيرة ولكن لا بما هي انسانية . فالكل قد يراد به الانسانية المطلقة
 الحالية عن اشتراط الوحدة او الكثرة او غير ذلك من لواحقها المنفكة عن
 كل اعتبار سوى الانسانية بشرط ان لا يكون معه غير لا لان الاخير فيه زيادة اشتراط
 ففيه الاول فنفي به الاطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الانسانية نفيا كان او اثباتا
 فالكل بهذا المعنى موجود في الاعيان . فان وجود الوحدة والكثرة او غير ذلك
 من الواحق مع الانسان وان لم يكن بما هو انسانية ، اذ لا تخرج الانسانية عنها
 في الوجود . وان اكل موجود مع غيره لا في ذاته وجودا يخصه ، وانضمم غيره اليه ،

لا يوجب نفى وجوده من حيث ذاته . فالإنسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمولة على كل واحد لاعتل أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير فإن ذلك ليس بما هو إنسانية . والمعنى الثاني للكل هو الإنسانية مثلا بشرط أنه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين . وهذا غير موجود في الأعيان إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولا على كل واحد من الأحاد في وقت واحد معين . وذلك لأن الإنسان الذي اكتشفته الأعراض المخصصة لشخص زيد لم تكتشفه أعراض عمرو حتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة في عمرو ويكون هو ذلك في العدد بعينه . وربما يكتشفها أعراض متغايرة ولكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان على معنى أنه إذا سبق إلى الحس شخص زيد حدث في النفس أثر . وهو انطباع صورة الإنسانية فيه وهو لا يعلم . وهذه الصورة الماخوذة من الإنسانية المجردة من غير التفات إلى العوارض المخصصة لو أضيفت إلى إنسانية عمرو لطابقت على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعدة يحدث في النفس أثر آخر ، ولو ظهر عمرو لم يتجدد أثر في النفس ، بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية سواء الأشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها . لأنه استوت نسبتها إلى الكل فسمي كليا بهذا الاعتبار ، إذ نسبتها إلى كل واحد واحدة . فلهذه الصورة نسبتها إلى أحد الأشخاص ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة في أنفس . فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مطابقا كذلك . لهذا قيل أنه كلي ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور في النفس نسبة شخصية فانه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في النفس . وهذا هو المشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال واختلفوا في إثباته ونفيه . وقال قوم : ليس بموجود ولا معدوم وانكراه قوم ، واشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء فكيف يكون مسافيه الافتراق وفيه

الاشتراك واحداً؟ ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج اذا ثبت في النفس صورة كلية. وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الايمان بالاعتبار الاول. ومعنى كليتها التماثل دون الاتحاد في الانسانية الموجودة لزيد والانسانية الموجودة لعمره في كونها انسانية بالعدد. واما مثاله في النفس العاقل للانسانية فمطابق له ولانسانية زيد وعمره مطابقة واحدة والصورة في نفسها واحدة ومع وحدتها مطابقة للكثرة كأنها بالاضافة اليه ايضاً واحدة اضني تلك الكثرة. فهذا تحقيق معنى الكلي وهو من اعمض ما يدرك واهم ما يطلب اذ جميع المقولات فرع لتحقيق هذه المعاني فلا بد من تبيينها (١٢) «.

مراجع الفصل

- (١) الفزالي - تهافت الفلاسفة ص ٧٧ - ٧٨
- (٢) معيار العلم ص ١٥١ و ١٥٢ - (٣) معيار العلم ص ٥٧ - (٤) معيار العلم ص ١٥٢ - ١٥٣
- (٥) الذائكة والمادة والقوة الروحانية - برقسون - (٦) تهافت الفلاسفة ص ٧٨
- (٧) معيار العلم ص ٥٦ و ٥٧ - (٨) معيار العلم ص ٦٦ و ٦٧
- (٩) افلاطون - الكتاب السادس من «الجمهورية» ص ١٨١ و ١٨٢
- (١٠) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة - ص ٥٨
- (١١) معيار العلم ص ٦٣ و ٦٤
- (١٢) معيار العلم - ص ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨



الحكمة العقلية

أرانا الغزالي في بحثه ان المعلومات الحاصلة في ذهننا مقبسة كلها من الحس، اذ لا تصير بمقولة إلا بعد ان يجردها العقل تجريدا ويعممها تعميما اي بعد عمليات عقلية قد شرحناها تتيج في اواخر امرها المعنى الكلي: ثم ياخذ عقلنا في ترتيب تلك المعاني وتركيبها او تفصيلها لكي يلخص ويستحضر الموجودات الحسية مجردة عن الحس وما يتبع الحس. اي يضل الى ضرب من التصور العقلي المجرد الذي لا يشبه اصلا تصور الحس ولا تصور الخيال. اذ لا نجد في خيالنا ولا في حسنا إلا صورا جزئية لها ألوانها الخاصة بها واشكالها التي لا تفارقها ورائحتها احيانا وحرها وبردها. بخلاف التصور العقلي فانه يجمع المعاني الكلية المختصة بقسم من المحسوسات المقومة لها التي تكون لازمة واجبة لوجودها. ويرى العقل ان ذلك القسم من المحسوسات ينعم لو انعمت

تلك المعاني المقومة له فيسميها الصفات الذاتية لأنها لا تفارق ذات المحسوس ، بل لا فرق بينها وبين الذات نفسها . فإذا جمعنا جميع الصفات الذاتية الخاصة بقسم من الموجودات الحسية سمينا جمعا هذا حدا نحدد به ذلك القسم الذي أطلق عليه المنطقيون اسم الجنس . وقد يصدر عقلنا حكمه لربط بعض المعاني الكلية ببعضها ببعض او لربط الأجناس وأنبات الفرق بينها ؛ وذلك ما بينه الفزالي في قوله : « ان العلم قسمان : احدهما علم بذوات الاشياء ويسمى تصورا والثاني علم بنسبة تلك الذوات بعضها الى بعض بسلب او ايجاب ويسمى تصديقا . وان الوصول الى التصديق بالحجة والوصول الى التصور التام بالحد (١) »

انا نتصور الاشياء تصورا حسيا اي نتصورها اشخاصا معينة ممتدة في المكان مقترنة بزمان لها شكلها الخاص والوانها وروائحها واصواتها فنطلق على كل شخص منها اسما معيناً يكون كالرمز بالنسبة اليها ، فمهما ذكر تصورنا الشخص المعين نفسه كأنه حاضر لدينا كما لو قلنا جامع القبروان او دمشق او عبد العزيز آل السعود . اما الجنس الشامل لما لا نهاية له من الافراد فلا يقترن بزمان ولا مكان ولا يمتزج بشيء من المحسوسات الخاصة . وقد نعبّر عنه ايضا باسم كائنات وحيوان ولكن ذلك الاسم يعوض دائما وابدا حد الجنس اي جملة الصفات الذاتية المقومة لذلك الجنس . ولا يكون الحد تصورا عقليا كاملا إلا اذا احتوى على جميع الصفات الذاتية وتبطل من بقية الصفات التي لا تقوم بذاته . وقد تكون بعض هاته الصفات لازمة اي ملازمة للجنس لا تفارقه ابدا وقد تكون عرضية نجدها فيه تارة ونفقدتها تارة اخرى كالولادة بالنسبة للانسان او التنفس وهما صفتان لازمتان وليستا ذاتيتين ، بخلاف السواد او البياض فقد يكون الانسان ابيض ويكون اسود . يقول الفزالي في هذا المعنى :

« ان الاشياء الموجودة تنقسم الى اعيان شخصية كزبد ومكة وهذه الشجرة والى امور كلية كالانسان والبلد والشجر والبحر والحمر . وقد عرفت الفرق بين الكلي

والجزئي وغرضنا في الكليات اذ هي المستعملة في البراهين . والكلّي تارة يفهم فعما
 جليا كالفهوم من مجرد اسم الجملة وسائر الاسماء والالقاء للأنواع والاجناس وقد
 يفهم فعما مغلصا مفصلا محيطا بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزا عن غيره
 في الذهن متميزا تماما ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم كما يفهم من قولنا
 شراب مسكر معتصر من العنب وحيوان ناطق مائت وجسم ذو نفس حساس متحرك
 بالارادة متغني . فان هذه الخنود يفهم بها الحمر والانسان الحيوان فهما اشد تخليصا
 وتفصيلا وتمقيقا وتميزا مما يفهم من مجرد اسمائها . وما يفهم الشيء هذا الضرب
 من التفهيم يسمى حدا كما ان ما يفهم الضرب الاول من التفهيم يسمى اسما ولقبا .
 والفهم الحاصل من التحديد يسمى علما مغلصا مفصلا (١) .

وقد نميز بعقلنا الاشياء بعضها عن بعض والاجناس بعوارض غير الصفات الذاتية .
 وتنبه اصحاب النطق الى ذلك فسموه رسما وبينه الفزالي بايضاحه المعبود اذ قال :
 « العلم الحاصل من مجرد الاسم يسمى علما جليا . وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن
 غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ويتميز لا بالصفات الذاتية المقومة
 التي هي الاجناس والأنواع والفصول بل بالعوارض والخواص فيسمى ذلك رسما .
 كقولنا في تمييز الانسان عن غيره انه الحيوان الماشي برجلين المريض الاطفال الضعاف .
 فان هذا يميزه عن غيره كالحمد وكقولك في الخمر المانع المستحيل في اللذ الذي يقذف
 بالزبد الى غير ذلك من العوارض التي اذا اجتمعت لم توجد إلا للخمر . وهذا اذا
 كان اعم من الشيء المحدود بان يترك بعض الاحترازات سمي رسما ناقصا ، كما ان
 الحد اذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية سمي حدا ناقصا . وبشيء يعسر
 الوقوف على جميع ذاتياته او لا يلقي لها عبارة فيعمل الى الاحترازات المرضية بدلا
 عن الفصول الذاتية فيكون رسما ميمزا قائما مقام الحد في التمييز فقط لا في تفهيم

جميع الذاتيات . والمخلصون انما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا للمجرد التمييز . ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز . ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم (١) .»

نكتفي احياءا بمشاهدة شخص واحد فيستتج ويولد عقلا منه معاني كلية . ثم نميز بعضها بانها ذاتية وندخلها في حد الجنس الشامل لذلك الشخص كأحد افراد الجنس . ونبين ذلك في لفظنا عند ما ندخل على اسم الجنس الالف واللام . لنستغرق جميع اشخاص الجنس . فاذا قلنا القط بالالف واللام فقد ادخلنا تحت ذلك الاسم جميع افراد السنابير . فعملية التجريد العقلي اذن لا تتطلب مشاهدة افراد كثيرين من الجنس الواحد ليكون الجنس علما لها . بخلاف لو قلنا قط من غير تعريف فلا يمكن ان نفي به إلا قطا واحدا معينا . وهاك كلام الغزالي :

« اللفظ ينقسم الى جزئي وكلي . والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك زيد وهذا الشجر وهذا الفرس فان التصور من لفظ زيد شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهوما من لفظ زيد . والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه . فان امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه - كقولك الانسان والفرس والشجر ، وهي اسماء الاجناسم والاشواوع والمعاني الكلية العامة . وهو جار في لغة العرب في كل اسم ادخل عليه الالف واللام لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق كالرجل - فهو اسم جنس : فانك قد تطلقه وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل ، فتقول اقبل الرجل فيكون الالف واللام فيه للتعريف اي الرجل الذي جاءني من قبل . فاذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من اشخاص الرجال : فان قلت فاذا قلنا الشكل الكروي المحيط بمائتي عشر برجا فلك ، ولم يكن في الوجود

شكل بهذه الصفة إلا واحد . فكيف يكون الاسم كلياً والمسمى واحداً ، وقد دخل الألف واللام المقضى لاستراق الجنس عليه ؟ فيقال لك ان هذا كلي لأننا لسنا نشتط ان يكون الداخل تحتها موجوداً بالفعل بل يجوز ان يكون موجوداً بالقوة والأمكن ولو قدر وجوده لكان داخل فيه لا محالة وهو قبل الوجود داخل : لا كاسم زيد فانه يتمتع وقوع الشراكة فيه بالفعل والقوة جميعاً (٢) .

بين لنا الغزالي في هذا الكلام الارتباط المتين الموجود بين اللغة والعقل لأن العقل في تجريده وتعميمه وحكمه يستعمل الفاظاً وجلاً . ولو حققنا البحث لراينا ان لا يستعمل إلا الجمل والجملة حكم عقلي لا محالة . فاذا قلنا نام محمد حكماً بارتباط النوم بمحمد في زمان مضى وكذلك اذا قلنا زيد عالم ربطنا بين العالم وزيد وحكمنا له به من غير اقتران زمان ؛ لأن عقلنا وكذلك حسنا يدرك حالات مركبة متشعبة . وانا نعلم ان جميع قوات النفس تشترك في ذلك الادراك وتعين عليه فالجس يأتي بالصور والأشكال والأصوات والروائح . والذاكرة تأتي بما يلائم ذلك ويقاربه من ماضينا لتوضيحه لنا . ويزيد الانتباه المقام على الارادة ايضاحاً . ويدركه العقل كوحدة فيصدر حكمه ويكون ذلك الحكم جملة . ولكن العملية العقلية التي اوصلتنا الى الحكم تحتوي على عمليات متنوعة كما يناله من قبل . وذلك ان الحكم العقلي الذي افرغ في قالب خاص قاريك على ان العقل تفتن الى صلة بين معنيين فجعلها رابطة بينهما اي ان الجملة تركيب عقلي قبل كل شيء . ولكن ذلك التركيب كان في الواقع مسبوقاً بتعطيل وتفكيك وتفصيل ؛ فكأن القوة العقلية تشبه القوة الخيالية التي ينهال الغزالي بقوله :

« ليس لها إدراك شيء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب وتركيب مفصل مما هو جاصل في الخيال ولا يقدر على وضع شيء مستجد ليس هو موجوداً في الخيال يقال إلا بمجرد التفصيل والتركيب . . . (٣) »

وتحدث ايضا عن تلك القوة العقلية فقال :

« ان عندنا قوة تدرك الكليات المفردات باعانة من الحس الظاهر والباطن وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها الى بعض ، وعندنا قوة تدرك ما اوقمت القوة المفكرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والايجاب (٤) » .

ان الارتباط بين العقل واللغة ارتباط متين قوي . وقد اعتمد فيلسوف اليونان الاكبر ارسطوطاليس المسمى في كتب العرب بالامثاذ الاول في تحليله للعقل وتكوين منطته على اللغة واقصر عليها . وما الجمل اللغوية إلا نتيجة عمل العقل والقلب النهائي والشكل الصلب والصورة التي فارقت العقل فيست . والنتيجة لا تدل على جميع ما اوقمه العقل من تركيب وتفصيل وازدواج وتحليل . ولم يكتف ارسطو بذلك حتى اخذ اجزاء الجملة اي القضية المنطقية فصور كل جزء مستقلا تقريبا عن غيره صلبا تاما وجعله وحدة يمكن تفكيكها الى درجة ما وخصصه بمزايا اعطىها الارتباط بغيره واذا بالالفاظ انقلبت وصارت تدل على مفردات او وحدات عقلية تشبه الاجزاء التي لا تنجزا والتي اراد الفيلسوف اليوناني الآخر « ابيقور - Epicure » ان يكون منها مادتها هذا العالم . فاعتمد ارسطو على اللغة لتحقيق المنطق ابدا عن تحليل العقل نفسه . ولا فكيف يمكن التمييز بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة والصفات العرضية للشيء الواحد . وقد ارانا الغزالي ان العقل يستتج حد الجنس الكامل من مشاهدة فرد من افراد ، فحدوا الفلك ولم يعرفوا إلا فلكا واحدا . وربما يسهل علينا التفريق بين الصفات القاروة في جميع افراد الجنس التي شاهدناها والصفات العرضية التي تفرق فيها تلك الافراد . واني لنا التفريق بين الصفات اللازمة والصفات الذاتية . ولم نعلم عن الذات شيئا حتى يمكننا ان نجزم ان بعض الصفات مقومة لتلك الذات مرتبطة معها ارتباطا اصليا فتعتمد الذات اذا اعلمت

تلك الصفات . وكل ما نعلم عن الأشياء آت من الحس كما يقول الفيزالي نفسه . والحس لا يرينا إلا صفات متساوية في الوجود الحسي . ثم يمر العقل بعضها عن بعض ويختار ما يراه صالحا لعمل الجسم في المستقبل أي ما يمكنه من التنبؤ لما سيقع ليسهل الحياة . أعني أن العقل يختار من الصفات ما يعتقد اقاراً في الأشياء لا تبدله الظروف والحوادث . وكيف يمكن له أن يعرف جميع الصفات القارة للشيء الواحد وكيف يتسنى له الاطلاع على جميع الصفات الذاتية ؟ وهل له طريق محقق يقيني ليصل الى تلك المعرفة وهو يجعل ذات الأشياء ولا يطلع إلا على ما يأتي به الحس ؟ فلو اعتمد العقل على منطق ارسطو وحده ليصل الى اليقين لصل في مندرجات 'لأنه' وضاع في ظلام النظم . بل الامر ادهى من ذلك ، وقد تفضلن اليه الفيزالي بعقله الثاقب وشكوكه الدائمة نراه ان انقياس - ومبناه اللغة - لا ينتج علما اصلا . وسنشرح ذلك في باب الاعتبار لان انقياس مبني على القضايا يكتفي باستخراج واظهار ما لخصه العقل .

لقد بين احد علماء النفس ان المعنى الكلي وحدود الأشياء التي ليست إلا معانئ كلية في حقيقة امرها ناتجة عن الحكم العقلي الذي شابه بين الأشياء وفرق وميز بعضها عن بعض وجرده صفاتها وعمم معانيها . ثم قال :

« ان المعنى الكلي بداية التفكير ونهايته لانه ليس بالامر المفرد بل نجده مفتوح الابواب قابلا للتعديلات في كل حين فهو يتسع ويضيق . ففكر في اي معنى شئت كمعنى الحيوان مثلا وقس ما تجداه عند العالم بعلم الحيوان وعند الجاهل .

« ليس المعنى الكلي المنفرد شيئا يذكر اذ كل معنى كلي حكم عقلي غير تام . لا يعقل الذهن معنى كلياً كالشجرة او الفضيلة مثلاً إلا اذا فكر في شيء يتماق بالشجرة او بالفضيلة . ان مفهوم لفظ من الالفاظ عبارة عن قائمة احكام عقلية لا يختمها خاتم ولا ولا يحصرها عدد ، اي ان الذهن يتردد بين ضروب من الجزم لم يتحقق شيء منها بعد

وقد يثبت ويستقر مدة من الزمن تطول وتقصّر ويفرد أحيانا قسما من ذلك الكل. ان ما يعطي المعنى الكلي مظهر امكان الانفرد هو امكان ادخاله في نسب متعددة يعطى بعضها بعضا. فيمكنني ان افكر في شأن الفضيلة انواعا من التفكير وان توقف حكمي الموقت. وذلك العدد العديد من الاحكام التي لم تتم بعد تعطي المعنى الكلي مظهر الاكتفاء بنفسه. ولو انعدمت تلك الاحكام الناقصة لما بقي في ذهني معنى كلي اصلا ولموض ذلك المعنى بتصور مادي. والفرق بين المعنى الكلي للانسان وصورة انسان هي تلك الاحكام المتعلقة بالانسان التي احتوى عليها المعنى الكلي بالقوة لا بالفعل والتي وقع التعبير عنها بصفة تراوح بين الفموض والايضاح. فلا يوجد حينئذ فرق اصلي بين المعنى الكلي والحكم العقلي، اذ يتضمن المعنى الكلي بمجرد وجوده اتصالات وارتباطات مع معاني كلية اخرى، فهو مادة الحكم لانه في حقيقة امره نتيجة الحكم (هـ) .

لم ينضج ذلك عند الفزالي اتضاحا كافيا. ولكنه تظن ان الحس لا يدرك الاشياء إلاّ باعانة العقل، اني ان العقل يصدر حكمه معتمدا على الحس وعلى الذاكرة فيعطى لما يشاهد الحس معنى ويربطه بالمحسوسات السابقة والمعاني السابقة. يقول الفزالي: «ان الحس يدرك بمعاونة قياس خفي كحكمنا بان الضرب مؤلم للحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة مهلك والسقمونيا مسهل والحبز مشبع والماء مرو والنار محرقة . فان الحس ادرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع ببيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوى لا يشك فيه وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد ان عرفنا انه يقيني . وربما اوجبت التجربة قضاء جزيا وربما اوجبت قضاء اكثريا، ولا تخاف من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات. وهي انه لو كان هذا الامر اتفاقيا او عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعلت النفس تأخره وعدته نادرا وظلمت له سببا عارضا مانعا. واذا اجتمع هذا الاحساس متكررا مرة بعد اخرى، ولا يضبط عند المرات كما لا يضبط

عدد المخبرين في التواتر ، فان كل واقعة هنا مثل شاهد خبر ، وانضم اليه القياس الذي ذكرناه . اذ عنت (*) النفس للتصديق (٦) » .

عمل العقل الاصلي هو الكشف عن اتصالات المعاني الكلية بعضها ببعض او اتصالاتها بالاشخاص . وقد رأينا ان المعنى الكلي نفسه مجموع احكام عقلية لم يقع التعبير عنها والافصاح . فالعقل في عمله حركة مستمرة تركب وتحلل وتفصل وتندمج وهي في كل ذلك تحكم اي تجزم بالنسب التي وجدها بين المعاني او تنفيها وتنكرها اذا لم تجدها . القوة العقلية توقع النسبة بين المعاني الكلية بالسلب والايجاب :

« فنترك القديم والحادث وتسبب احدهما الى الآخر . فتسبق القوة الماقلة الى الحكم بالسلب وهو ان القديم لا يكون حاضرا . وتسبب الحيوان الى الانسان فتقضي بان النسبة بينهما الايجاب وهو ان الانسان حيوان . وهذه القوة تترك بعض هذه السبب من غير وسط ولا تترك بعضها فتوقف الى الوسط كما تترك العالم والحادث والنسبة بينهما فلا تقضي بالسلب كما قضت بين القديم والحادث ولا بالايجاب كما قضت في الحيوان والانسان . بل تتوقف الى طلب وسط وهو ان تعرف انه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها وان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . فان قيل فهذه التصديقات قسمتها الى ما يعرف بوسط الى ما يعرف معرفة اولية بغير وسط . ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لانه لا يعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفردا او العالم مفردا . ولا يعلم الحادث إلا من علم وجودا مسبقا بعدم ، ولا يعلم الوجود المسبق بعدم من لا يعلم العدم والوجود والتقدم والتأخر وان التقدم هنا هو العدم والتأخر للوجود . فهذه المفردات لا بد من معرفتها واما مدركها فان كان هذا الحس فالحس لا يدرك إلا شخصا واحدا فينبغي ان لا يكون هذا التصديق إلا في شخص واحد . فاذا رأى شخصا وعلمته اعظم من جزئه فلم يحكم بان كل شخص فكله اعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصا معينا (*) قوله اذ عنت جواب اذا من قوله : واذا اجتمع . . .

فليحكم على ذلك الشخص المين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة ، وان حكم على الموم بان كل كل فهو اعظم من الجزء فمن اين له هذا الحكم وحسه لم يدرك إلا شخصا جزئيا ؟ (٧) .

كأن الفزالي اتبع الى درجة ما المنطقيين في تفريقهم بين التصور والتصديق اذ التصور تابع للمعاني الكلية اي للمفردات العقلية والتصديق تابع للحكم العقلي . وقد يمكن في علم المنطق ما لا يمكن في علم النفس اذ يبحث علم المنطق في نتيجة عمل العقل لا في عمل العقل نفسه . فاذا وجدت المعاني الكلية في العقل فانه يصدر احكامه باسئمال اي يتفطن الى النسب الموجودة بينها . يقول الفزالي في ذلك :

« وحاصل الكلام ان العلوم بالامرات تصورا وبالمال من النسب تصديقا تحدث في النفس عند حصول قوة العقل للنفس وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعة لها . والقوة العقلية كلها القوة الباصرة في المين ، ورؤية الجزئيات الخيالية كتصديق البصر الى الاجسام المتلونة . واشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي اشراق نور السراج على الاجسام المتلونة او اشراق نور الشمس عليها . وحصول العلم بنسبة تلك المفردات يضاهي حصول الابصار بائتلاف الوان الاجسام . وكذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بمشكاة فيها مصباح وان بان لك النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم كان قوله تعالى (زيتونة لا شرقية ولا غربية) موافقة لحقيقته في براءته عن الجهات كلها وان لم يبين لك ذلك بطريق النظر فيكون تاويل هذا التمثيل على وجه اخر . والمقصود من هنا كله ان يتضح لك وجه حصول العلوم الاولوية تصورا وتصديقا . فان معرفة ذلك من اهم الامور واياته قصصنا (٨) » .

يعتمد العقل في اصدار حكمه على الاوليات العقلية ويستمد المعلومات من اصل

محسوس . ثم اذا اصدر ذلك الحكم فيصير ضروريا لانه مستنتج عن اوليات
ضرورية وبصيرة عاما كليا لان المعقولات عامة كلية وعلى ذلك الحكم يسير العاقل
في جميع اعماله او في اكثرها . وهذا قول الفزالي :

« فلذلك ما يختص به قلب الانسان ولاجله عظم شرفه واستأهل القرب من
الله تعالى . وهو راجع الى علم واردة .

« اما العلم فهو العلم بالامور الدنيوية والاخرية والحقائق العقلية . فان
هذه الامور وراء المحسوسات ولا يشاركها فيها الحيوانات . بل العلوم الكلية الضرورية
من خواص العقل . اذ يحكم الانسان بان الشخص الواحد لا يتصور ان يكون في
مكائين في حالة واحدة . وهذا حكم منه على كل شخص : ومعلوم انه لم يدرك بالحس
إلا بعض الاشخاص فحكمه على جميع الاشخاص زائد على ما ادركه الحس . واذا فهمت
هذا في العلم الظاهر الضروري فهو في سائر النظريات اظهر .

« اما الارادة فانه اذا ادرك بالعقل عاقبة الامر وطريق الصلاح فيه انبعث من
ذاته شوق الى جهة المصلحة والى تعاطي اسبابها والارادة لها . وذلك غير ارادة
الشهوة واردة الحيوانات . بل يكون على ضد الشهوة . فان الشهوة تنفر عن الفصد
والحجامة . والعقل يريد بها ويطلبها وينبذ المال فيها : والشهوة تميل الى لذائذ الاطعمة
في حين المرض . والعاقل يجد في نفسه زاجرا عنها وليس ذلك زاجر الشهوة .
ولو خلق الله العقل المعروف بمواقب الامور ولم يخلق هذا الباعث المحرك للاعضاء
على مقتضى حكم العقل لكان حكم العقل ضائعا على التحقيق . فاذا قلب الانسان اختص
بعلم واردة ينفك عنها سائر الحيوان بل ينفك عنها الصبي في اول الفطرة
واما يحدث ذلك فيه بعد البلوغ (٩) » .



مراجع الفصل

- (١) معيار العلم - ص ١٧٠ - (٢) معيار العلم - ص ٣٩ - ٤٠
 (٣) ميزان العمل - ص ٢٠ - (٤) معيار العلم - ص ١٥٠
 (٥) دي لاكروا في كتاب علم النفس لديما
 Traité de psychologie - Dumas - Delacroix - Tome II - p. 130
 (٦) معيار العلم - ص ١٢٢ - ١٢٣
 (٧) معيار العلم - ص ١٥٠ - ١٥١
 (٨) معيار العلم - ص ١٥٣ - ١٥٤
 (٩) الأحياء - ج ٣ - ص ٧



الاعتباط

وكان الاعتبار ليس شيئا اكثر من استبطاء
المجهول من المعلوم واستخراجه منه .
ابن رشد (فصل المقال)

رأينا ان المعنى الكلي وما يتبع من حدود نحدد بها الاجناس والانواع مجرد امكانات للحكم العقل . فلم يبق الفرق الذي بينه الفرزالي ووضعه علماء المنطق من قبله بين التصور والتصديق اذ يرجع التصور الى التصديق في آخر امره اذا اعتمدنا على علم النفس . اما المنطق فيأخذ ما انتجه العقل ولا ينظر الى دواليبه ولا يحل عمله إلا ليتوصل الى نقد تلك النتيجة ونسبتها الى الحقيقة .

يجرد العقل المعاني الكلية ويعممها ويربط بعضها ببعض ليكون الحدود . ثم يستمد على ما حققه لينتقل الى معان اخرى ويربط بين معنى وآخر . اي يحكم حكمه بالاثبات والنفي وبالجزم او الانكار . ويربط بين حكمه هذا وحكم اخر قد اصدرها فتسلسل احكامه وترتبط ويتقدم العقل من حكم الى حكم الى غير نهاية . ولا يمكنه ان يخطو

خطوة حتى يثبت في سابقاتها . وليس له خطوة إلا وهي مسبقة بخطوة أخرى .
وخطوته الأولى معتمدة على الحس . إذ الحس هو مصدر المعلومات ومادة المعرفة . وما
العمل إلا مجرد عمليات ودواليب ومبادئ أولى وقوالب جوفاء تتصرف وتمتلئ بماتأتي
به الحواس .

إن تسلسل احكام العقل المشيدة بعضها على بعض هو ما نسميه اعتبارا . إذ النتائج
المقلية « ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل ؟ وان حصلت من مقدمات
أخرى وجب التسلسل الى غير نهاية وهو محال : وان كانت حصلت من المقدمات التي
تفتقر الى مقدمات فعل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا او حصلت بعد ان لم تكن ؟
فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها ؟ إذ ينقضي على الانسان
اطول عمره ولا يخطر بباله ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية : فكيف
يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه ؟ وان لم تكن حاصلة فينا
اول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب وتقدم مقدمة يحصل بها ؟
وكل علم مكتسب فلا يمكن إلا بعلم قد سبق ويؤدي الى التسلسل .

« قلنا : كل علم مكتسب فبعلم قد سبق اكتسب . إذ العلم إما تصور او تصديق .
والتصور بالحد . واجزاء الحد ينبغي ان تعلم قبل الحد . فهاذا ينفع قولنا في تحديد الخمر
انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر ؟
فالعلم بهذه الاجزاء سابق . ثم هي ايضا ان عرفت بالتحديد وجب ان يتقدمها علم اجزاء
الحد . ويتسلسل ولكن ينتهي الى تصورات هي اوائل عرفت بالمشاهدة بحس باطن او
ظاهر من غير تحديد وعليها ينقطع . وكذلك التصديق بالنتيجة فانه يستدعي تقدم العلم
بالمقدمات لامحالة . وكذا المقدمات . الى ان يرتقي الى اوائل حصل التصديق بها بالبرهان (١) » .
لا يظهر علم النفس فرقا بين التصديق والتصور كما ينال . ولكن بالنسبة لاهل

المنطق ولكل من اراد ان يبنى تفكيراً صحيحاً يوجد فرق جلي قد اوضحه الغزالي ، فلما التصور فهو مادة العلم التي استخلصناها من الحس وجردناها من العوارض وعممتها على جميع افراد جنس من الاجناس او نوع من الانواع وصيرناها معنى كلياً يتصرف فيه العقل ، واما التصديق فهو عمل العقل في اصدار احكامه اذ يجعلها ضرورية طبق قوانينه الخاصة به والمبادئ الاولى المسيطرة عليه التي لا تعتمد على برهان ولا تهتجر اليه .

ينتقل العقل عند الاعتبار من علم الى علم ويربط بين علومه . وربما يتبادر الى الذهن ان تنقله هذا يشبه انتقال الخواطر من موضوع الى موضوع ومن صورة الى صورة ومن ذكرى الى اخرى ، ولا رابطة بين تلك الصور والذكريات إلا انها كانت حصلت في شعورنا في زمن واحد وكان اقترانها صدفة . فاتهصل بعضها ببعض اتصالاً خارجياً يصح عندنا وينعدم عند غيرها . بخلاف تنقل العقل بين المعاني الكلية والاحكام التي يصدرها فانه ارتباط متين داخلي بين تلك المعاني . فيربط العقل بين معنيين اذا كان احدهما شاملاً للآخر . فاذا حكم عقلنا وقال : الانسان حيوان . فانا نجد في حد الانسان وحد الحيوان معاني متفقة هي هي ، اذ كل منهما جسم حي متحرك بإرادة . فالجسمية والحياة والحركة والارادة صفات موجودة في الانسان والحيوان احبينا ام كرهننا . فلم يقترن الانسان بالحيوان صدفة بل ضرورة حسب التاموس العقلي القاضي بان الشيء الواحد هو هو . فنسلسلة الاحكام العقلية والقضايا الناتجة بعضها عن بعض تتبع سرابطاً مستقيماً لا اعوجاج فيه يخضع لها كل عقل ويسلم بها لان تلك السلسلة لا تتركب صدفة ولا تتحل صدفة . بل للعقل في سيره طريق واضح . فالعلم لا يتولد فيه إلا عن علم سابق — ثم لا يكتفي العقل بعلم واحد لينبني عليه ، اذ العلم الواحد لا يسمح بالتقل الى غيره اذ هو مجرد

حكم عقلي بنفي او اثبات . فلا بد من علمين يزودجان فينتجان علما ثالثا ، اي ان العقل يطلب المعاني المتفقة في العالَمين الاولين ثم يجدها نفسها في العلم الثالث . وذلك بعد ان يعلم ان العلم الثالث لا يخرج من ذاته عنهم لئلا يذهب العقل الى تلك المعاني المتفقة ولا يراها إلا بعد عناء وجهد ، خصوصا اذا تشعب الاعتبار . وقد بين لنا الفزالي كل ذلك في قوله :

« ان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتصر إلا بشبكة العلوم الحاصلة . بل كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلغان ويزودجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتائج من ازدواج الفعل والآثى . ثم كما ان من اراد ان يستنتج رمكة لم يمكنه ذلك من حمار وبعير وانسان ، بل من اصل مخصوص من الخيل الذكر والآثى ، وذلك اذا وقع بينهما ازدواج مخصوص ، فكذلك كل علم فله اصلان مخصوصان ، وبينهما طريق في الازدواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطاوب . فالجهل بتلك الاصول وبكيفية الازدواج هو المانع من العلم . ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها . بل مثاله ان يريد الانسان ان يرى قفلا مثلا بالمرآة . فانه اذا رفع المرآة بازاء وجهه لم يكن قد حازى بها شطر القفا فلا يظهر فيها القفا : وان رفعها وراء القفا وحاذاه كان قد عدل بالمرآة عن عينيه فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها : فيحتاج الى مرآة اخرى ينصبها وراء القفا وهذه في مقابلتها بحيث يبصرها . ويرعى مناسبة بين وضع المرآتين حتى تتطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا : ثم تتطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى التي في مقابلة العين ثم تدرك العين صورة القفا . فكذلك في اقتناص العلوم طرق صعبة فيها ازورارات وتصريفات اصعب مما ذكرناه في المرآة يعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الحيلة في تلك الازورارات (٢) » .

ان علماء عصرنا الحاضر صدقوا تحليل الغزالي هذا : فاكشفوا من الطرق المعجبة في البعث العلمي من هندسة وطب وصيد وادوية من الخلاب المركبة الهندسية ، واستنبطوا من الازرار والتجربات والحجج والتكررات المتقنات والحيالات ما ينهش ، ليقبوا قوات الطبيعة ويتمروا قواتها ويستعوزوا عنها ويستخدموها لهلاك البشر او لمصلحهم احيانا .

١- العلوم كلها إلا صرح عظيم اقله العقل . ولكن كيف تقبل من حكم الى حكم ، وكيف نظم تلك المعاني وربطها واهتدى الى اتصالاتها ؟ كيف يسير العقل ؟ - اما الحقائق الفطرية الاولى فيراها لاول وهلة من غير اعمال روية ولا طويل تفكير . ولكن المشكلات قد تكون غامضة في اول امرها . واحسن مثال يوضح لنا سير العقل هو الاعتبار الهندسي . فان القضية الهندسية تتركب من افتراض ونتيجة . فربما لا يرى العقل من اول وهلة الارتباط بين الافتراض والنتيجة ، خصوصا اذا كانت القضايا الرابطة بينهما كثيرة . كما نرى ذلك في قضية فيثاغورس . وهي ان مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين . ولناخذ مثالا ابسط فنقول :

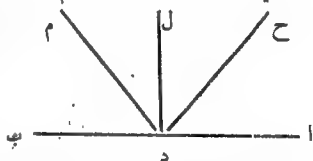
« اي نقطة اخذت على خط مستقيم يمكن ان يقام منها عمود على هذا المستقيم ولا

يمكن ان يقام منها عليه إلا عمود واحد »

لناخذ نقطة (د) على الخط المستقيم

(ا ب) ، ولنأخذ خطا ثانيا (د ح)

يبتدىء في نقطة (د) وينطبق على



الخط الاول (ا ب) . ثم عند دورانها حول النقطة (د) يكون مع (ا ب) زاويتين

متجاورتين (ا د ح) و (ح د ب) احدهما وهي (ا د ح) تكون في بداية الامر صغيرة

جدا ثم تأخذ في التزايد دائما . والآخرى وهي (حـ ب) تكون في بداية امرها اكبر من (ا د ح) ثم تأخذ في التناقص دائما حتى تنتهي الى الصفر كل يرى ان الزاوية (ا د ح) التي كانت في البداية اصغر من (حـ ب) تصير اكبر من هذه الزاوية . فعلى هذا يوجد وضع (د ل) من اوضاع المستقيم المتحرك تكون فيه هاتان الزاويتان متساويتين . فالمستقيم (د ل) يكون حينئذ عمودا . ولو تحرك (د ل) الى اليمين او الى اليسار وصار كوضع (د م) مثلا فضرورة تكبر احدى الزاويتين المتجاورتين وتصغر الاخرى فيختل تساويهما فحينئذ لا يوجد إلا مستقيم (د ل) عمودا على (ا ب) .

لم يمكن لنا ان نرى تلك الحقيقة الهندسية واضحة في اول الامر ولم نتيقن منها . حتى جزأناها وحللناها الى حقائق يقينية عندنا . فانتقل عقلنا من يقين الى يقين حتى وصلنا الى النتيجة فتيقناها . ورجعنا الى الافتراض فربطناه بالنتيجة وصار الاتصال بينهما حقيقة لا شك فيها ولا ريب . فاثبتنا اولا وجود زاويتين حول النقطة (د) . ثم راينا احدهما تعظم بقدر ما تصغر به الاخرى حتى تساوتا في المقدار ، فجزمنا اذالك بوجود العمود (د ل) . ثم اثبتنا اخيرا انه لا يوجد إلا عمود واحد يقام من النقطة (د) . وكان المسافة بين الافتراض والنتيجة طويلة جدا بالنسبة للعقول العادية فينبغي ان تجزأ الى مراحل . ثم يرجع العقل ثانيا فيقطعها مرة اخرى في مرحلة واحدة ، مع بقاء المراحل الجزئية في العمود . وكان عقلنا يقطع كل مرحلة بوثبة واحدة ثم في النهاية يشب وثبة كبرى يربط بها بين الافتراض والنتيجة . وفي كل وثبة يغفره ضرب من النور يتيقن معه ان الحقيقة ظهرت جلية واضحة لا يحجبها غموض .

وذلك النور المسابر لوثبات العقل هو ما يسميه اصحاب المنطق الحدس . وهو في حقيقته الفهم . فكلم مشكل يعترضك فتراه غامضا مغلقا . حتى اذا تفكرت وترويت ينبغي ما خفي عنك منه فيسطع النور في عقلك فتفهم . وذلك في مشكلات الحساب اظهر مما في غيرها . وقد تفاوتت العقول في احداها . فمن الناس من لا يحتاج الى تجزئة الطريق فتكون وثبات عقله متسعة غريبة في اتساعها . وتضج له امور تظهر غامضة لغيره . فما يقطعه عقله في مرحلة واحدة لا يمكن لغيره ان يقطعه إلا في مراحل متعددة .

وقد جاء التنبه على ذلك في تعليق على معيار العلم : « الحدسيات منسوب للحدس . وهو الانتقال الدفعي من المباني الى المطلوب . واصله ان الفكر الذي هو الحركة في المقولات مراتب ودرجات تبدي من فكر البليد الذي لا ينتبه للمطلوب القريب إلا بعد طول زمن وعناء آخذة في الاشتداد الى ان تنتهي بما ينتبه دون زمنين المباني والمطلوب . وذلك هو المسمى بالحدس وللأمزجة دخل كبير في هذا (٣) » . وبين الغزالي شيئا من ذلك عند حديثه عن المجرىات الحدسية فقال :

« هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوجيه الشهادة لأمور . فتدفع النفس لقبول والتصديق له . بحيث لا يقدر على التشكك فيه . ولكن لو نازع فيه منازع معتقدا او معاندا لم يمكن ان يعرف به ما لم يقو حدسه ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي . وذلك مثل قضائنا بان نور القمر مستفاد من الشمس . وان انعكاس شعاعه الى العالم يضاها انعكاس شعاع المرأة الى سائر الاجسام التي تقابلها . وذلك لاختلاف تشككه عند اختلاف نسبتهم من الشمس قريبا وبعدا وتوسطا . ومن قائل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريب . وفيه من القياس ما في المجرىات . فان هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق او باهر خارج سوى الشمس لما

استمرت على نمط واحد على طول الزمن . ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحسد والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه اقامة البرهان عليها ولا يمكنه ان يشك فيها ولا يمكنه ان يشرك فيها غيره . إلا ان يدل الطالب على العاريق الذي سلكه واستمجه ، حتى اذا تور السؤك بنفسه انضاض ذلك انه لو ك ان ذلك كذا عقار ان كان ذهنه في القوت والصفاء على رتبة التكامل (٣) » .

ان الناس مختلفون وتفاوت في صفاء النهن وقوة الفكر وسرعة افهم غريزة وجبلته ، وتفاوت ايضا حسب السن والبيئة وحسب تصحياتهم للعلوم وتعرضهم عليها ، وخصوصا في علوم التجارب كلها . فتا نرى « تفاوت الناس فيها لا ينكر : فانهم يتفاوتون بكثرة الاصابة وسرعة الادراك ، ويكون سببه اما تفاوت في الغريزة واما تفاوت في الممارسة . فاما الاول وهو الاصل ، اضي الغريزة ، فالتفاوت فيه لا سبل الى جعله . فانه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومباذي اشراقه عند من التميز . ثم لا يزال ينمو ويزداد نموا خفي التدريج الى ان يتكامل بقرب الاربعين سنة . ومثاله نور الصبح . فان اوائله تخفى خلفه يشق ادراكه ثم يتدرج الى الزيادة الى ان يكمل بظلوع قرص الشمس . وتفاوت نور البصيرة كتفاوت نور البصر . والفرق مدرك بين الاعمش وبين حاد البصر . بل منة الله عز وجل جارية في جميع خلقه بالتدريج في الابدان . حتى ان غريزة الشهوة لا تظهر في الصبي عند البلوغ دفعة وبنتمة . بل تظهر شيئا فشيئا على التدريج . وكذلك جميع القوى والصفات . ومن انكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه منخلع عن ربة العقل . ومن ظن ان عقل النبي صلى الله عليه وسلم مثل عقل آحاد السوادية واجلاف البوادي فهو اخس في نفسه من آحاد السوادية . وكيف ينكر تفاوت الغريزة . ولولا لما اختلف الناس في فهم العلوم . ولما انقسموا الى بليد لا يفهم بالتفهم إلا بعد تعب طويل من المعلم ، والى ذكي يفهم بادن رمز واشارة ،

والى كامل تنبعث من نفسه حقائق الامور بدون التعليم . كما قال تعالى : (يَكاد
زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور) (٤) .

ان غريزة العقل تبقى جاذبة يابسة موجودة في حكم المعلومات عند كثير من الناس .
وانما تصقل وتصير صافية قوية بالتمرين والتدريب كما نبه ابن المقفع على ذلك في
رسالته « الادب الصغير » اذ قال : « وأما صحة العقل واختيار الامور بالبصر وتنفيذ
البصر بالزم . وللعقل سجيئات وغرائز بها تقبل الادب وبالادب تنمو العقول وتزكو .
فكما ان الحبة المدفونة في الارض لا تقدر على ان تلعب بسبها وتظهر قوتها وتطلع فوق الارض
بزهرتها ونضرتها وريحتها ونماؤها إلا بمعونته الماء الذي يغور اليها في مستودعها فيذهب
ضحا اذى اليبس والموت ويحدث لها يلذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل
مكونة في مغزها من القلب لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يتملها
الادب الذي هو نماؤها وحياتها ولقائها »

طرق الاعتبار

يزكو العقل ويكتمل وينظر ولا يتبع دائما في ربط ما يكتشف ولا في تسلسل
الافكار لترتيب الزمان . اذ للزمان اتجاوا واحد وللعقل اتجاهات عديدة . فقد يعثر على
نتيجة قبل ان يرى سببها ، ثم يتخذها اساسا يبنى عليه ، وينتقل حسب نظام مخصوص
نينا شيئا منه في الاعتبار الهندسي ، حتى يصل الى السبب ، ويربط اذاك بينه وبين تلك
النتيجة . . وذلك ما يقع في غالب الاكتشافات العلمية . فقد راي العالم الانكليزي
نيوتن مثلا سقوط تفاحة من شجرتها اثناء تفتيشه عن الارتباط بين دوران الفلك
وسقوط الاجرام على الارض ، فانتبه بعد النظر واعمال الروية الى ان قانونا طبيعيا
واحدا يتحكم في عالمنا ألا وهو ناموس الجاذبية . اتانا الفزائي بمثال بسيط واضح
ليبين مغايرة ترتيب المعرفة لترتيب الزمان فقال :

« ان الصورة في المرأة تابعة لصورة الناظر في المرأة . والصورة في المرأة وان كانت هي الثانية في رتبة الوجود فانها اول في حق رؤيتك . فأنك لا ترى نفسك . وترى صورتك في المرأة اولا فتعرف بها صورتك التي هي قائمة بك ثانيا على سبيل المحاكاة . فانقلب التسابع في الوجود متنوعا في حق المعرفة وانقلب المأخر متقدما . وهذا نوع من الانعكاس والانتكاس ضرورة هذا العالم (هـ) » .

التمثيل

هو ما يسميه الفقهاء قياسا ويسميه بعض اهل المطلق الاعتبار التشبيهي او القياس التمثيلي . فان الفكر البشري يسهل على الانسان عمله : والعمل ضروري للحياة ، فاذا توقف الفكر انعدم العمل . ولذا اخذنا نحكم في اكثر امورنا بمجرد الظن فترجع ظنا على ظن وخيالا على خيال ووهما على وهم من غير اعمال روية واستقصاء بحث . وقد حلل الغزالي الاعتبار المؤسس على التمثيل تحليلان قديا عميقا لم يبق للشك مجالا ولا للجدال فسحة . واتى باثانة متعددة سننقل منها اشياء كثيرة وان طال الكلام ليكون بحثنا صحيحا لا شائبة فيه .

يسمى المتكلمون التمثيل رد الغائب الى الشاهد ، اي اتنا نصدر حكما على الغائب حسبما نشاهده في الشيء الحاضر لدينا . و« مثالا ان يوجد حكم في جزئي معين واحد فيمثل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجهما (٦) » . « ومثاله : من ادعى ان القوة المدبرة من الانسان في القلب استدل عليه بانني وجدت الملك المدبر يتوطن وسط مملكته ، والقلب في وسط البدن . ومن ادعى انها في الدماغ استدل بانني وجدت اعالي الشيء اصفى واحسن من اسافله ، والدماغ اعلى من القلب . ومثاله ايضا قول القائل ان الرحيم لا يؤلم البريء من الجنابة ، والله ارحم الراحمين . فلاذن لا يؤلم بريا عن الجنابة . وهذه النتيجة كاذبة . اذ نرى ان الله تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم

والمجانين من غير جنائيتهم . فنشك في قولنا انه ارحم الراحمين او في قولنا ان
الرحيم لا يؤلم من غير فائدة مع القدرة على ترك الايلام . ومثاله ايضا قول القائل
التنفس فعل اداري كالشي لا كالتنفس . لا نقدر على الامتناع منه . وقائل آخر يقول :
ليس بارادي . اذ او كان اراديا لما كنا نتنفس في النوم ولكننا نقدر على امساك النفس
في كل وقت . فتناقض النتيجةتان . ومثاله ايضا قولنا ان كل موجود عام متصل بالعالم
واما منفصل . وليس متصل ولا منفصل فليس بموجود . فهذا اولي . وقد ادعى جماعة باقصة
مشهورة... ان صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه . فكيف يوثق بالقياس ؟ وكذلك ادعى
قوم ان الجوهر لا يتأهى في التجزي ونحن نعلم ان كل ماله طرفان وهو محصور بينهما فهو
اذن متساو . وادعى قوم انه يتأهى الى جزء لا ينقسم . ونحن نعلم ان كل جوهر بين
جوهريين فإنه يلاقي احدهما بغير ما يلاقي به الآخر . فاذن فيه شينان متغايران . وهذا
القياس ايضا قطعي كالاول بلا فرق . ومثاله ايضا ما نعلم بالضرورة من ان الثقل
لا يقف في الهواء . وقد قال جماعة ان الارض واقفة في الهواء . والهواء محيط بها .
والناس معتمدون عليها من الجوانب حتى ان الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة
الارض تتقابل اقدمهما . ونحن بالضرورة نعلم ذلك »

عدد الفزالي الامثلة حتى كد يشكك في كل قياس وكل اعتبار . والحقيقة ان
تلك الامثلة كلها ضروب من التمثيل اذ يمكن لنا ان تبين موضع الغلط فيها :

« مهما سلم ما لا يجب ان يسلم لزم منه لاحالة نتائج متناقضة . فاما الاول . من هذه
الامثلة فهو قياس الف من مقدمات وعظية خطائية اذ اخذ فيه شيء واحد ووجد على
وجه فحكم به على الجميع . ونحن قد بينا ان الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة
ممتنع . فكيف الحكم بجزئي واحد . بل اذا كثرت الجزئيات لم تغد إلا الظن ثم لا
يزال يزداد الظن قوة بكثرة الامثلة ولكن لا ينتهي الى العام . واما الثاني فمؤلف من

مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها اما لما فيه من مخالفة الجماهير واما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن . وكمن من انسان يسلم الشيء لانه يستتبع منه . او لانه ينفر وهمه عن قبول نقيضه . . . ووضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على اوجه الظاهر الذي فهمه العامة . والله تعالى مقدس عنه بل لفظ الرحمة والنضب مؤول في حقه كلفظ النزول والمجيء وغيرهما . فاذا اخذ بالظاهر وسلم لانه تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة . وكونه رحيم بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست اولية وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور . فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه . وعلى هذا ترى تناقض اكثر اقيسة المتكلمين . فانهم الفوها من مقدمات مسلمة لاجل الشهرة او لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها اولية واجبة التسليم . واما الثالث فاليقين والصحيح انه فعل ارادي « اذ ما ليس بارادي لا يمكن قط ان تتحكم فيه الارادة فان دوران الدم واقع احبينا ام كرهنا لادخل للارادة فيه بخلاف المشي والتففس .

لقد رأينا ان العقل لا يتصرف إلا في المعاني الكلية ولا يحكم على شخص ولا عين ولا جزئي إلا اذا جرد منه معنى كلياً وعممه وحكم على ذلك الشخص بمقتضاه . فاذا اردنا الغائب الى الشاهد وقعنا في اضلال منشؤها عدم استقصاء الصفات او الصفة التي وقع التشابه فيها . واذا ما حصلت عندنا تلك الصفة او ذلك المعنى الكلي الذي تشارك فيه الغائب والشاهد قلنا نستغني عن الشاهد اصلاً ونكتفي في حكمنا على الغائب بذلك المعنى الكلي . وقد تشتمل الاشخاص الشواهد على صفات خفية لم ندرها لحقائقها . ويكون حكمنا عليها لاجل تلك الصفات ، ثم نزل ذلك الحكم نفسه للغائب اعتماداً على صفات اخرى ليست في الحقيقة مبيهاً للحكم . اذ تنسب للغائب امورا شاهدناها في الشاهد ونصدر حكمنا نحن في غلط . وهذا الغزالي يوضح ويقول :

« اذا قيل لانسان : لم ركبت البحر ؟ فقال : لاستغني . فقيل

له : ولم قلت اذا ركبت البحر استغنيت. فقال : لان ذلك اليهودي ركب البحر
فلم تغنى . فيقال : وانت لست يهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم برك .
فلا يخلصه إلا ان يقول : هو لم يستغن لانما يهودي بل لانه ركب البحر تاجرا .
فتقول : اذن فذكر اليهودي حشو بل طريقك ان تقول : كل من ركب البحر ايسر فانا
ايضا اركب البحر لأوسر ويسقط اثر اليهودي . فاذن لا خير في رد الغائب الى الشاهد
إلا بشرط مهما تحقق سقط اثر الشاهد المعين . ثم في هذا الشرط موضع غلط ايضا .
فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر اثره وقناه في الحكم . فيظن انه صالح ولا يكون
صالحا ، لان الحكم لا يلزمه بمجرد لا بل لكونه على حال بخفي . واعيان الشواهد
تشمعل على صفات خفية فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين (٧) .

فعل جميع الاحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه . ومن هذا
القول قولك : الله عالم بعلم لا بنفسه ، لانه لو كن عالما لكن عالما بعلم قياسا على
الانسان . فيقال : ولم قلت ان ما ينسب للانسان ينسب لله ؟ فتقول : لان العلة
جامعة . فيقال : العلة كونه انسانا عالما او كونه عالما فقط ؟ فاطرح الانسان وقل :
كل عالم فهو عالم بعلم ، والباري عالم فهو عالم بعلم . وعند ذلك انما ينازع في قولك
كل عالم فهو عالم بعلم ، فان ذلك ان لم يكن اوليا لزمك ان تبينه (٨) . اوضح
لنا الفزالي عندما وصل الى هذه الافوار طريقة العقل في الاستقصاء والتدقيق عندما
يسمى لاكتشاف الحقائق العلمية ويتعرف العلم والاسباب ليربط بينها وبين نتائجها
الاحتمية . وانا لتعلم ان السبب اذا وجد وقعت النتيجة لا محالة اذا لم يعترضها عارض .
فالحياة شرط في وجود الانسان . فمهما وجد الانسان وجدت الحياة . ولكن الحياة تشمل
الانسان وغيره . فيمكن ان توجد في الفرس والنبات . والحياة علة لكل . فلا نحكم
من وجود العلة اي المعنى الكلي الجامع بين الغائب والشاهد على وجود الغائب ولا
نحكم ايضا على عدم وجود العلة لعدم وجود الشاهد او الغائب . يتسائل الفزالي :

« هل يمكن اثبات كون المعنى الجامع علة للحكم بان نرى ان الحكم يرتفع بارتفاعه . قلنا : لا . فان الحكم يرتفع بارتفاع بعض اجزاء العلة وشروطها ولا يوجد بوجود ذلك البعض . فمهما ارتفع الحياة ارتفع الانسان . ومهما وجدت الحياة لم يلزم وجود الانسان . بل ربما يوجد الفرس او غيره . ولكن الامر بالضد من هذا . وهو انه مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع . فلما ان يدل وجود المعنى على وجود الحكم كونه مجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه فلا . فمهما وجد الانسان فقد وجدت الحياة : ومهما وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة . ومهما وجدت الطهارة لم يلزم وجود الصلاة . فان قيل : فما ذكرتموه في ابطال منفعة الشاهد في رد المائد اليه مقطوع به : فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك . قلنا : معتقد الصحة في رد النائب الى الشاهد - اما محقق فيرجع عند المطالبة الى ما ذكرناه . وانما يذكر الشاهد المعين لتبيين السامع على القضية الكلية به فيقول : لانسان عالم بعلم لا بنفسه . منبها به على ان العالم لا يعقل من معناه شيء سوى انه ذو علم فيذكر الانسان تنبيها - واما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق . وهذا ربما ظن ان في ذكر الشاهد المعين دليلا . ونشأ ظنه امران :

« احدهما ان من رأى البناء فاعلا وجسما ربما اطلق ان الفاعل جسم . والفاعل بالالف واللام يوهم الاستعراق خصوصا في لغة العرب . وهو من المهملات . والمهمات قد يتسامح فيها . فيؤخذ على انه قضية كلية . فيظن انها كلية . وينظم قياسا ويقول : الفاعل جسم . وصانع العالم فاعل ، فهو جسم ... »

« ثانيهما هو انه ربما يستقري اصنافا كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر . فيرى انه استقري كل الفاعلين . ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم . ولكن الحق ان يقول : كل فاعل شاهده . وتصفحته فهو جسم . فيقال له : لم تشاهد فاعل العالم . ولا يمكن الحكم عليه . ولكن النفي قوله شاهدت (٩) » .

« هذا كله في ابطال التمثيل في العقليات . فاما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز ان ينقل حكمه الى جزئي آخر باشتراكهما في وصف » . وينبغي هنا ان نتنبه الى ان الفقهاء في الاسلام كغيرهم من رجال القانون عند الالام الاخرى قد استخدموا التمثيل فيما سطرولا من احكام . وقد اتى لنا انغزالي بامثلة فقهية بين فيها ذلك . كقول الشارع « في بيع الرطب بالتمر : اينقص الرطب اذا جف ؟ قليل : نعم . فقال : لا تبسوا . فهو اذن اضاف بطلان البيع في الرطب الى النقصان المتوقع . فيقاس عليه الغيب للاشتراك في توقع النقصان . ولا يمنع جريان السؤال في الرطب عن الحاق الغيب به وان كان هذا غيبا وذلك رطباً . لان هذا الافتراق فتراق في الاسم والصورة . والشرع كثير الانذات الى المعاني قليل الالتفات الى الصور والاسامي . فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف اليه ذلك الحكم . وتحقيق الظن في هذا دقيق واما ان يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم كقولنا التبيذ مسكر فيحرم كالحمر فاذا قيل : لم قلتم المسكر يحرم . قلنا : لانه يزيل العقل الذي هو الهادي الى الحق وبه يتم التكليف . فهذا مناسب للنظر في المصالح . فيقال : لا يمنع ان يكون الشرع قد راعى مسكر ما يعتصر من الغيب على الخصوص تبدياً . او اثبت التحريم لالة السكر . فكمن الاحكام التي هي مبدئية غير معقولة . فيقول : نعم : هذا غير مدسوع ولكن الاكثر في اداة الشرع اتباع المصالح . فكون هذا من قبل الاكثر . اغلب على الظن من كونه من قبل النادر (١٠) . ثم ختم انغزالي بحثه بصفحة بينة من اجل ما كتب .

« ولقد خاض في الفقه من اصحاب الرأي من شدى اطرافاً من العقليات ولم يخرها . واخذ يبطل اكثر انواع هذه الاليسة ويقصر منها على المؤثر ويوجه المطالبة العقلية على كل ما يتمسك به في الفقه وعند ما ينتهي الى نصرة منهجه في التفصيل يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل . فيحتمل لنصرة الطرديات الرديئة بضروب من الخيالات الفاسدة ولا يرجع فينتبه لفساد الاصل الذي

وضمه فدعاه الى الاقتصار في اثبات الحكم على طريق المؤثر او المناهب . ولا يزال
 يتخبط ... والغرض الآن من ذكره ان الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ينبغي
 ان يترك في الفقهيات رأسا . فحناط ذلك الطريق السالك الى طلب اليقين بالطريق
 السالك الى طلب الظن . صنيع من شدى من الطرفين طرفا ولم يستقل بهما . بل ينبغي
 ان تعلم ان اليقين في النظريات اعز الاشياء وجودا . واما الظن فاسهلها منالا وايسرها
 حصولا . فالظنون المعتمدة في الفقهيات هو المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين امرين
 اقدام او احجام . فان اقدام الناس في طرق التجارات . وامساك السلع تربصا بها . او
 بيعها خوفا من نقصان سعرها . بل في سلوك احد الطريقين في اسفاوهم . بل في كل فعل
 يتردد الانسان فيه بين جهتين . على ظن . فانه اذا تردد العاقل بين امرين واحدا عند
 في غرضه لم يتيسر له الاختيار إلا ان يرجح احدهما بان يراه اصلح بمصلحة او دلالة .
 فالقدر الذي يرجح احدا الجانبين ظن له . والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في اصلاح
 الخلق . وهذه الظنون وامثالها تقتص بادن غيلة واكل قرينة . وعليها اتكال العقلاء
 كلهم في اقدامهم واحجامهم على الامور المخطرة في الدنيا . وذلك القدر كاف في الفقهيات .
 والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصودا بل يبطله . كما ان الاستقصاء في التجارات
 ضربا للمثل يفوت مقصود التجارة . واذا قيل للرجل سافر لتربح فيقول : وبم اعلم اني
 اذا سافرت ربحت . فيقال : اعتبر بفلان وفلان . فيقول : ويقابلها فلان وفلان . وقد
 ماتا في الطريق او قتلوا او قطع عليهما الطريق . فيقال : ولكن الذين ربحوا اكثر ممن
 خسروا أو قتلوا . فيقول : فما المانع من ان اكون من جملة من يخسروا ويقتلوا او يموت
 وماذا ينفعني ربح غيري اذا كنت من هؤلاء ؟ - فهذا استقصاء لطلب اليقين والمعتبر
 له لا يتجر ولا يربح . فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات وهو هوس محض وخرق :
 كما ان ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض . فليؤخذ كل شيء من مأخذ .
 فليس الخرق في الاستقصاء في وضع تركه بأقل من الحدق في تركه بموضع وجوبه (١١) .

الاستقراء

«وهو ان تصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي حتى اذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به». وهو طريق اصلية من طرق الاعتبار العقلي، وكاد علم الحيوان والنبات كله يعتمد عليه في تقسيم الاجناس والانواع. فان العالم يبتدىء بتصفح الاشخاص فردا فردا. فاذا وجد اتفاق بعضهم او قسم كبير منهم في صفة معينة او صفات متعددة يحكم بان كل فرد وجدت فيه تلك الصفة او تلك الصفات فهو من جنس البشر او السباع او البهائم او الحشرات. ثم يقسم الاجناس الى انواع طبق صفات اخرى وجدها في بعض افراد الجنس ولم يجدها في غيرهم من ذلك الجنس. فلا ينتج الاستدراء اليقين في علم كهذا. اذ لا يمكن ان نستنتج منه علما موثوقا به ولا ان نحكم حكما عقليا على حيوان لم نعرفه من قبل فنشمله في جنس من الاجناس إلا بعد فحصه ومعرفة معرفته دقيقة والكشف عن صفاته. فاذا اتممنا بحثنا ووجدنا فيه الصفات الخاصة بجنس اضفناه اليه وجعلناه من افراد. على اننا تخيرنا بعض الصفات فجعلناها اصلية او ذاتية كما يقول اصحاب المنطق. وفي ذلك الاختيار ضرب من التحيز وباب من الشك. وقد بين الغزالي بعض ذلك في قوله:

« مثله في العقليات ان يقول قائل: فاعل العالم جسم. فيقال له: لم؟ فيقول: لان كل فاعل جسم. فيقال له: لم؟ فيقول: تصفحت اصناف الفاعلين من خيوط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جرمًا. فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به. وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب. فاننا نقول: هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فان تصفحته ووجدته جسما فقد عرفت المطلوب قبل ان تصفح الاسكاف والبناء ونحوهما، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعينك. وان لم تصفح فاعل العالم ولم

تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم . وقد تصفحت بعض الفاعلين . ولا يلزم منه إلا ان بعض الفاعلين جسم . وانما يلزم ان كل فاعل جسم اذا تصفحت الجميع تصفعا لا يشذ عنه شيء . وعند ذلك يكون المطلوب احد اجزاء المتصفح . فلا يعرف بمقدمة تنبئ على المتصفح . وان قال : لم اتصفح الجميع ولكن الأكثر . قلنا : فلم لا يجوز ان يكون الكل جسما لا واحدا ؟ واذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن (١٢) » .

قد تعمق الفزالي ودقق البحث ووضح الاشكال في صفحة خالدة ينسب عليها انهيار اكثر المنطق المأخوذ عن ارسطو . فقال :

« امكان الخلاف لا يمنع الظن . ولا سبيل الى جسد الامكان مهما لم يكن الاستقراء تاما . ولا يكفي في تمام الاستقراء ان تصفح ما وجدته شاهدا على الحكم اذا امكن ان ينتقل عنه شيء . كما لو حكم انسان بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه للأسفل ، لانه استقرأ اصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن ان يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه لأعلى - على ما قيل - واذا حكم بان كل حيوان سوى الانسان فنزواته على الأرض من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن ان يكون سفلة القنفذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده . فأذن حصل من هذا ان الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن . فأذن لا ينفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر لا في اثبات الحكم لبعض الجزئيات . كما اذا قلنا كل حركة في زمان وكل ماهو في زمان فهو محدث بالحركة محدثة واثبتنا قولنا : كل حركة في زمان ، باستقراء انواع الحركة من سباحة وطيران ومشى وغيرها . فلما اذا اردنا أن نثبت ان السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاما . والضبط ان القضية التي عرفت بالاستقراء ان اثبت لمحمولها

حكما لينتدى الى موضوعها فلا بأس . وان نقل محمولها الى بعض جزئيات موضوعها لم
يجز . اذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء فيسقط فائدة القياس . فاذا كان مطالبنا مثلا
ان نبين ان القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي منطبعة في جسم ام لا . فقلنا ليست
منطبعة في جسم لانها تدرك نفسها والقوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها . فيقال :
ولم قلت ان القوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها ؟ فقلنا : تصفحنا القوى المدركة
من الادبي كقوة البصر والسمع والشم والنوق واللمس والخيال والوهم فرايناها لا
تدرك نفسها . فقلنا : هل تصفحت في جملة ذلك القوة العقلية ؟ فان تصفحتها فقد عرفت
قبل هذا الدليل فلا تحتاج الى هذا الدليل . وان لم تعرفها بل هي المطلوب فلم تصفح
الكل بل تصفحت البعض . فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ؟ ومن اين يبعد ان تكون القوى
المنطبعة كلها لا تدرك نفسها الا واحدة فيكون حكم واحدة منها بخلاف حكم الجملة .
وهو ممكن كما ذكرنا في مثال التماسح والتنفذ وفي مثال من ينبغي ان صانع العالم
جسم . بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بان الحس لا يدرك الشيء الا بالاتصال
بنلك الشيء . بدليل النوق واللمس والشم . فلو يجزي ذلك في البصر والسمع كان محطنا
اذ يقال : لم يستحيل ان ينقسم الحواس الى ما يفتر فيه الى الاتصال بالمحسوس
والى ما لا يفتر . هو اذا جاز الانقسام جاز ان يعتدل القسمان وجاز ان يكون الاكثر
في احد القسمين ولا يبقى في القسم الاخر الا واحد . — فهذا لا يورث يقينا انما
يعرّك ظنا وربما يقنع اقناعا يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه (١٣) .

القياس

اثبت الفزالي ان القياس المبني على الاستقراء لا يفيد علما جديدا ، بل تلخيص
فيه ما سبقت معرفته . فاذا قلنا : « محمد انسان — وكل انسان حيوان — فمحمد
حيوان » لا نعلم تلك النتيجة علما يقينا ما لم تكن مسبقة بضروب من الاستقراء .

اولها ان جميع الصفات الداخلة في الحيوانية موجودة في الانسان . ثم ينبغي ان تكون
قد تصفنا صفات محمد فوجدنا فيه صفات الانسانية ومن جملتها صفات الحيوان .
فموضنا تلك الاستقراءات بذلك القياس ، ولخصنا معلوماتنا فيه من غير ان نزيد
فيها علما جديدا .

وقد ذهب الفزالي الى ابعد من ذلك . فحقق في بحثه بالبرهان ان القياس مهما
كان لا ينتج علما جديدا ، بل غاية ما يصل اليه هو تبينهنا الى علم سابق قد غفلنا عنه .
ثم يجزم ويقول ان العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمات . والحقيقة ان
جزمك بان محمدا حيوان هو جزم بان لمحمد صفات قد شاهدها فيه كالجسمية والحركة
والحرارة والحياة وعلمت قبل ذلك الجزم انها لما كثرت بتلخيصها في لفظة حيوان
ولم تعلم علما ثالثا زائدا بل ما هو الا ان القياس نبهك الى ذلك العلم السابق
في ذهنك . بين ذلك الفزالي في قوله :

« يمكن ان لا يتبين للانسان النتيجة ، وان كان كل واحدة من المقدمات بيّنة
عنده . فقد يعلم الانسان ان كل جسم مؤلف وان كل مؤلف حادث . وهو مع ذلك
غافل عن نسبة الحدوث الى الجسم وان الجسم حادث . فنسبة الحدوث الى الجسم
غير نسبة الحدوث الى المؤلف وغير نسبة المؤلف الى الجسم . بل هو علم حادث
يحصل عند حصول المقدمات واحضارهما معا في الذهن مع توجه النفس نحو طلب
النتيجة » . ولكن لو لم نعلم من قبل بالاستقراء صفات الجسم ، وخصوصا التأليف
والحدوث ، فنسبة الحدوث الى الجسم ليست نتيجة جديدة ، بل جزمنا القضية الاولى
وهي ان كل جسم مؤلف عبارة عن تلخيص علم سابق ، وهو ان جميع صفات المؤلف
قد وجدناها في الجسم بالاستقراء ، ولولا ذلك لما حكمنا هذا الحكم . فمن جملة ما
وجدنا بالاستقراء في الجسم الحدوث ، ووجدنا تلك الصفة مقترنة في الجسم بصفات

اخرى عديدة وراينا اقترانها بالتأليف اقوى واشد . فلم يأت الفزالي في قياسه هذا بعلم جديد اصلا . وقد ابان ذلك ثم اراد الرد فلم يقنع : « ان الطريق الذي ذكرتموه في الانتاج لا ينتفع به ، لان من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة . فان من عرف ان الانسان حيوان وان الحيوان جسم فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم . فلا يكون العلم بكونه جسما علما زائدا مستفادا من هذه المقدمات »

اذا جردت معنى كليا من جزئي او من جزئيات كثيرة فلا يمكن ان تحكم بوجوده في جزئي جديد بالنسبة لك ! الا اذا علمته فيه وجردت منه ذلك المعنى الكلي تجرد اللون الاسود من الليل والزيج . ثم ترى ثوبا اسود فتجرد السواد منه وتحكم اذاك به عليه . ولا يمكن ان تشمل في السواد جزئيا ما لم تعين فيه السواد من قبل ، فتقول في شاة مثلا انها سوداء اذا شاهدت سوادها . وقد تغفل عن الحكم وعن التجريد . فكذلك في القياس . فلا تتيقن من النتيجة الا اذا كانت معلومة لديك من قبل وقد غفلت عنها . فهي ليست بعلم جديد زائد على المقدمتين لانيك غفلت عنها . والنتيجة موجودة سواء بالفعل او بالقوة كما يعترف الفزالي نفسه بذلك اذ يقول : « يتصور ان تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين . فكيف من شخص ينظر الى بطة منتفخة البطن فيظن انها حامل . ولو قيل له : اما تعلم ان هذا بطة ؟ فيقول : نعم ! ولو قيل له : اما تعلم ان البغل لا يحمل ، لقيل : نعم . فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها ، فيقول : لاني كنت غافلا عن تأليف المقدمتين واحضارهما جميعا في الذهن متوجها الى طلب النتيجة . فقد انكشف بهذا ان النتيجة وان كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكلليات فهي علم زائد عليها بالفعل » .

فالنتيجة الحتمية لهذا البحث هو ان القياس لا ينمي العلم اصلا ولا يخطو .

العقل بمقتضاه خلوة الى الامام . بل ينتقل من معلوم الى معلوم آخر لديه ويجمع معلوماته السابقة الموجودة بالقوة او بالفعل فيه . ولذا امكن لبعض الفلاسفة ان يقول ان القياس امن طريقة للعقل البشري لانه يكفي باعادة ما سبق علمه فيعبر عنه بتعبير جديد ويفرغه في قالب ملخص موجز وينظمه نظاما محكما : اما ان يزيد به الانسان علما فلا ، وذا لتعجب من امر الغزالي وتأخذنا الدهشة عندما نراه يصوب عقله النافذ نحو القياس . فيرينا حقيقة ونسجه العنكبوتي . ثم يرجع الى القياس ويعتمد عليه ويتخذ اصول منطقية ويكتب في بيان طرق استعماله كتابا كاملا هو معيار العلم . وكأنه لم يتخلص تخلصا كلياً من التقليد في هذا المرة فاعاد ما كان لفظه وابعد ، فغلط الكثير . مع انه اكتشف بعض الحقيقة . ولكنه لم يتمدد في بحثه الى الغاية القصوى حتى قال في شأنه ابن رشد : « يجب ان لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين . لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلا من هو اهل البرهان . واما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية كما يصنع ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة اهل العلم . وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما . وينبى ان يكون هذا احد مقاصد الكتب . والدليل على انه رام بذلك تنبيه القاطر انه لم يلزم منها من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل : « يوما يمان اذا لقيت ذا يمن * وان لقيت معديا فعذبان » .

لكن اذا بطل القياس بطل البرهان المؤدي الى معرفة يقينية ملقاة . اي انه لا يمكن للعقل البشري ان يصل الى الحقيقة التي لا يقيد بها ولا شرط . لانه يتمدد

في اعتباراته كلها على مقدمات حسية او وهمية او عقلية يسلم بها من غير فحص ولا جدل ولا اقامة برهان اذ هي اصل البراهين ومصدرها . فالفكر البشري « ياخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفيسة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلاً الف بينهما مرة اخرى واستفاد نتيجة اخرى . ولا تزال تتراد كذلك الى غير نهاية (١٤) » .

وما تلك العلوم العقلية المحضة إلا ما وجدناه فينا غريزة وجبلة من مبادئ العقل الاولى او ما استخرجناه واستبطناه فكرنا من المحسوسات . فإنما مهما رجعنا الى مقدمات المقدمات وجدنا انفسنا نبي على علوم سابقة قد حصلت في ذهننا من غير اعتبار ولا اعمال روية . فنوقع بينها تلك الازدواجات التي حدثنا عنها الفزالي ونستنتج منها علومها اخرى . فبمقدار تزايد تلك العلوم تكون مقدرتنا على الاستبطان والاختراع . واذا اكثرتنا من تذكر علومنا ، اي احضارها في ذهننا المرة تلو المرة ، ثم التفكير فيها وتصفحها والبحث عن غامضها وتنظيمها نظاماً محكماً ، تزيد علومنا ويتسع مجالها وتتمتن . ذلك ان « فائدة التذكر تكرر المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب . وفائدة التفكير تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة . فهذا هو الفرق بين التذكر والتفكير . والمعارف اذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص اثمرت معرفة اخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فاذا حصلت معرفة اخرى وازدوجت مع معرفة اخرى حصل من ذلك نتاج آخر ، وهكذا يتعاضد النتاج ويتعاضد العلوم ويتمادى التفكير الى غير نهاية . وانما تسد طريق زيادة المعارف بالموت او بالعوائق . هذا لمن يقدر على استثمار العلوم ويهتدي الى طريق التفكير . واما اكثر الناس فانما منعوا الزيادة في العلوم لفقدهم راس المال وهو المعارف التي تستثمر بها العلوم ، كالذي لا بضاعة له فانه لا يقدر على الربح ؛ وقد يملك البضاعة ولكن لا يحسن صناعة

التجارة فلا يربح شيئاً : فكنكك قد يكون معه من المعارف ما هو راس مال العلوم ولكن ليس يحسن استعمالها وتوظيفها وإيقاع الأزواج المفضي الى النتائج فيها . ومعرفة طريق الاستعمال والاستثمار تارة تكون بنور الهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للانبيا صلوات الله عليهم اجمعين . وذلك عزيز جداً : وقد تكون بالتعلم والممارسة وهو الأكثر . ثم المتفكر قد تحضره هذه المعارف وتحصل له هذه الثمرة وهو لا يشعر بكيفية حصولها ولا يقدر على التعبير عنها لقلة ممارسته لصناعة التعبير في الايراد (١٥) .

نبه الغزالي في بحثه هذا على سير الفكر وعمله ، من غير ان يبين حقيقة اطلع عليها علم النفس الحديث ، وهي ان فكرنا يقوم بعمله ونحن نشعر به متيقظين لسل كل حركة ، ويقوم احياناً بعمله هذا ونحن غافلون عنه لا نتفطن اليه . فيكون عمله الشعوري متصلاً بعمله اللاشعوري . فكمن من عالم فكر تفكيراً طويلاً في حل مشكلة من المشاكل العلمية من غير جنوى ، ثم اتى حلها فجأة وهو يسير مثلاً في الطريق بين الناس ، فذهي ما حوله ووجد امامه ظاهر سيارة اسود ظنه سبورة فاخذ يكتب عليه ويحسب فسارت السيارة وتركته دهشاً مختاراً . وكم من تلميذ اعتاصت عليه مسألة حساية فنام ليلته ، ثم اصبح فوجد نفسه قد اهتدى الى حلها في النوم . وقد سمى بعض العلماء ذلك العمل اللاشعوري الهاما .

قد يجهد العالم فكره ويستحضر معلوماته ويفكر طويلاً ولا يصل الى نتيجة ، لان العقل ينظر الى الامور وشجها نحوها اتجاهات عديدة متنوعة ، كما تنظر العين الى المرئيات من جهات مختلفة فترى صورها تختلف بحسب الجهة . فلا يكفي العالم معرفة الطرق العلمية والبحث الدقيق ، فانه اذا لم يوجه ذهنه الوجهة المنتجة بقي يخبط خبط عشواء في ضلال مبين لا يهتدي الى الغاية المنشودة . فنرى العلوم الرياضية تتقدم بسرعة غريبة في بعض المصور وتكثر فيها الاكتشافات كثرة مذهبة ثم

يتعطل سيرها ، لان وجهة النظر التي استخدمها العقل قد آمنت ثمرتها ، فينبغي ان ينتقل الى وجهة اخرى . وما الافتراضات العلمية إلا تلك الاتجاهات الجليدة المثمرة كنظرية الجاذبية او نظرية التموجات الكهربائية والضوئية او نظرية تركيب العناصر الكيمائية الاولى من ذرات وتركيب الذرات من كهرباء ايجائية واخرى سلبية .

وقد رأى الغزالي بعض ذلك عند ما بين اسباب ضلال العقل وغلطه فقال : ومن تلك الاسباب « الجهل بالجهة التي منها الثور على المطلوب . فان طالب العلم ليس يمكنه ان يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه . حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه . فان العلوم المطلوبة التي ليست نظرية لا تقتصر إلا بشبكة العلوم الحاصلة »

العلوم التجريبية او المجربات

ان غالب العلوم المصرية بل كلها او تكاد مقامه على التجربة ، اي على مبدأ اسلمي اعتقده جميع الناس واظهره الغزالي ، وهو اعتقادنا انه : لو كان هذا الامر اتفاقا عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف . يفرد العلماء الحادث الذي يريدون بهه ليتحققوا من ارتباط السبب بالمسبب . فلكي يتحققوا مثلا ان الحرارة تنتج من تركيب الاكسجين مع الفحم الخالص يزيلون المواد الاخرى الاجنبية كالازوط (روح الاحياء) مثلا والادروجين (اصل الماء) وجميع المعادن والكبريت وغيرها ، فيرون الانفعال الكيماوي حاصل باقيا لا يزول بزوال احدى تلك المواد ولكنه يزول حالا بمجرد حذف الاكسجين او الفحم . ثم يكررون التجربة المرات العديدة فيتيقنون اذاك

ان النار نتيجة انفعال كيميائي بين تينك المادتين . ونبه الغزالي ايضا على وجود السبب العارض المانع الذي شرحه الفيلسوف الانكليزي « استوارت ميل » في كتاب منطقته . اذ يمكن ان تخيب تجربة من تلك التجارب فلا يقع التركيب بين الاكسجين والنفخ فيطلب العالم سبب المنع ليزيله . فعلى تلك الاسس تبني علونه التجريبية كلها وقد ادرك الغزالي ذلك ادراكا يقارب ادراكنا . ولكنه لم يرم بالقياس ظهريا بتمطشا منه لمعرفة الحقائق السرمدية بصفة عقلية يقينية . فلم يطمع ما اكتشف قيمة الحقيقة . وقد قال : « المعربات . وهي امور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بان الضرب مؤلم الحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة . ملك والسقمونيا مسهل والخبز مشبع والماء مرو والنار محرقة . فان الحس ادرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بيثبات في المضروب . وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه . وليس علينا ذكر السبب في حصول البتين بعد ان عرفنا انه يقيني . وربما اوجبت التجربة قضاء جزيا . وربما اوجبت قضاء اكثريا لا يخلو عن قوة قياسية خفية تغالب الملاحظات ، وهي انه لو كان الامر اتفاقيا او عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف . حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استعملت النفس تأخرا عنه وعدته نادرا وطلبت له سببا عارضا مانعا . واذا اجتمع هذا الاحساس متكررا مرة بعد اخرى . ولا ينضب عدد المرات كما لا ينضب عدد المخبرين في النواتر فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر ، وانضم اليه القياس الذي ذكرناه ، اذ عنت النفس للتصديق . فان قال قائل : كيف تمتدنون هذا يقينا ، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا : ليس الجز سببا للموت ولا الاكل سببا للشبع ولا اثار عللة للاحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحراق والموت والشبع عند جريان هذه الامور لا بها : قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة . والقدر المحتاج اليه لان ان المتكلم

إذا أخبرنا بأن ولدا جزت رقبتة لم يشك في موته . وليس في العقلاء من يشك فيه وهو معروف بحصول الموت وبحث عن وجه الاقتران . وأما النظر في انه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغييره او هو بحكم جريان سنة الله تعالى لفوز مشيئته الازلية التي لا تحتمل التبدل والتغيير . فهو نظير في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران . فليفهم هذا وليعلم ان التشكك في موت من جزت رقبتة وسواس مجررد وان اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه (١٦) .

الاعتبار الحسابي

كأن في عقولنا اوليات حسابية او هندسية لا تنقصر الى اقامة دليل ولا برهان . بل تعتمد على العقل مباشرة فنحكم بصحتها صحتها لا يقترب معها شك ولا ريب . وهي ضرب من الافتراضات تتخذها اساما نقيم عليها فنون الحساب والهندسة جميعا فنقول : الكميّتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان . ونقول ايضا ان النقطة لا امتداد لها . وان السطر لا عرض له . وان السطر المستقيم اقصر مسافة بين نقطتين . وان للفضاء ثلاثة اقطار طول وعرض وعمق . وقد جاء في العصر الحديث مهندس روسي وآخر الماني افترضوا ان للفضاء اقطارا لا تحد . وهندسة اقليدس المعروفة عندنا ذات الاقطار الثلاثة احدى الهندسات الممكنة . ولم تنقص الهندسة دقة في اعتباراتها كلها . فالاعتبار الهندسي مهما تشعب وتركب فانه يرجع دائما وابدا الى تلك الاوليات المسلم بها . اذ ماهي إلا خطوة يخطوها العقل وحركته يتحركها وجزم يجزمه . فان قولنا الكميّتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان عبارة عن سير العقل ، اذ ينتقل من كل من الكميّتين الاولين الى الكمية الثالثة ، فيري امكان تمويض تلك الكمية الثالثة بكلتا الكميّتين . فيمكن لكل منهما ان تحل محل الثالثة من غير نقصان ولا زيادة . وليس ذلك ممكنا لو لم

تكونا متساويتين . وان العقل يجدد عمله هذا في الخطوط وانزوايا والمثلثات والمربعات والاعداد بانواعها .

ينبغي للاعتبار القياسي على الاستقراء ، فلا يأتي بعلم جديد زائد اصلا . وينبغي للاعتبار الحسابي على العمل العقلي وانتقال الفكر من امر بدوي الى امر بدوي ، فينتج معلومات جديدة من غير ان يحتاج الى الاستقراء اصلا . فاذا حكمت في الحساب والهندسة حكما فانما تعيد العملية الاولى التي قام بها عقلك عند ما جزمت الاوليات البديهية . وقد يعسر ذلك العمل العقلي اذا ارتفعت الاعداد مثلا وكثرت الاشكال الهندسية . ولكنك بمجرد ارجاعها الى تلك الاوليات تستوضح الامر وتتيقن النتيجة . والاغرب ان الغزالي تنبه الى ذلك ولكنه لم يعمل بالاباهيم . قال : « القضايا التي عرفت لابنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن اوساطها ، بل مهما احضر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه . كقولنا الاثنان ثلث الستة ، فان هذا معلوم بوسط وهو ان كل منقسم ثلاثة اقسام متساوية فاحد الاقسام ثلث ، والستة تنقسم بالاثنيات ثلاثة اقسام متساوية . فالاثنان اذن ثلث الستة . ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه ، حتى لو قيل لك الاثنان والعشرون هل ثلث ستة وستين . لم تبادر اليه مبادرتك الى الحكم بان الاثنان ثلث الستة . بل ربما افترقت الى ان تقسم الستة والستين على ثلاثة فاذا انقسمت وحصل ان كل قسم اثنان وعشرون عرفت ان ذلك ثلثه . وهكذا كلما كثر الحساب . فعذا وان كان معلوما برأي ثان لا بالرأي الاول ولكنه ليس يحتاج فيه الى تأمل ، فهو جار مجرى الاوليات (١٧) » .

ادى للاعتبار الحسابي الى ان كل عند قابل للقسمه على الثلاثة ففيه ثلاثة اقسام متساوية نعلم انقسامه على الثلاثة اذا قسمناه فانقسم ، فنجزم وجود الاثلاث فيه . والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار القياسي المبني على الاستقراء هو اننا في مثالنا

نعم النتيجة تعميما كليا يستحيل ان تقبل امثله ، من غير ان نحتاج الى زيادة نظر
ولا الى معرفة صفات الاعداد التي نحكم عليها فنقول : كل عدد ينقسم على الثلاثة فله
ثلاثة اقسام متساوية اي ثلاثة اثلث . وكأن تلك النتيجة لا تحتاج الى برهان ولا دليل .
بل نعتقد امرنا بديها . وهي ظاهرة واضحة في الاعداد الصغيرة وربما يعترضها بعض
الغموض في الاعداد الكبيرة . ولكن يكفي ان تنقسم تلك الاعداد على الثلاثة لكي
نجزم من غير اقل تردد ولا ادنى شك انها تحتوي على الثلاثة اثلث . والاعداد
المنقسمة على الثلاثة لا نهاية لها . ونتجتنا تطبق عليها من غير نهاية . فمن نريد في كل
مرة نفس العملية العقلية التي بينها آتفا وبقينا ناتج عن نجاح العملية . فالامر القار
الذي لا يتبدل ولا يتغير والذي نجده في كل اعتبار حسابي او هندسي ليس العدد ،
اذ الاعداد تتغير ، ولا الشكل ، اذ الاشكال الهندسية تتباين . وان العملية العقلية
نفسها وامكان اعادتها من غير نهاية . ومثاله كل قضية هندسية . كقولنا : زوج زويا
المثلث يساوي زاويتين قائمتين ، فالنتيجة تطبق على كل مثلث مهما كان ، وعدد المثلثات
وانواعها لا تعد ، والنتيجة تطبق عليها كلها . ولم نعلم باستقراء المثلث ان مجموع زواياها
يساوي زاويتين قائمتين ، بل بنينا ذلك على قضايا هندسية قام البرهان على صحتها .
فبزمنا ان تلك القضية صحيحة في جميع المثلثات . وكأن العقل البشري في مسيرته
يمرض عن كل تغيير واختلاف . ويطلب وجه الشبه ، اي ما كان قارا لا يتبدل ولا
يتغير اذا تقلنا من جسم الى جسم ومن شكل الى شكل ومن عدد الى عدد . وذلك
ان العقل يسعى لتحقيق مبدئه الاصلي ، اي ان الشيء هو هو لا يكون هو وغيره .
وذلك مبدأ عدم التناقض .



مراجع الفصل

- (١) معيار العلم - ص ١٤٩ و ١٥٠
- (٢) الأحياء - ج ٣ - ص ١١ و ١٢
- (٣) معيار العلم - ص ١٢٣ و ١٢٤
- (٤) الأحياء - ج ١ - ص ٧٨
- (٥) الأحياء - ج ٤ - ص ٨٨
- (٦) معيار العلم - ص ١٠٥
- (٧) معيار العلم - ص ١٠٦
- (٨) معيار العلم - ص ١٠٧
- (٩) معيار العلم - ص ١٠٧ و ١٠٨
- (١٠) معيار العلم - ص ١٠٩ و ١١٠
- (١١) معيار العلم - ص ١١٣ و ١١٤
- (١٢) معيار العلم - ص ١٠٢
- (١٣) معيار العلم - ص ١٠٣ و ١٠٥
- (١٤) مشكلة الأنوار - ص ١٣٢ و ١٣٣
- (١٥) الأحياء - ج ٤ - ص ٣٦٤
- (١٦) معيار العلم - ص ١٢٢ و ١٢٣
- (١٧) معيار العلم - ص ١٢٤ و ١٢٥



العقل

هذا العقل هو السموات والتصدقات
الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم، الحاصل بالاكساب
ابن سينا « رسالة الحدود »

ميزاته

انفلق امر العقل على كثير من الناس واختلطت عليهم الامور فسموا فكرا وذهنا
ونفسا وروحا وقلبا وهينا وضميرا وشعورا . ولا يعزب عنك ان الاسماء وان
كثرت وتملحت فملولها واحد ، وهو الفارق بين الانسان المدرك المميز وبين المجنون
او الحيوان الاعجم او الطفل الرضيع . وهو يشبه نورا يسطع على حياتنا الباطنة
فيضيئها . « فالعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك
نفسه عالما وقادرا ، ويدرك علم نفسه ، ويدرك علمه بعلمه بنفسه وعلمه
بعلمه بعلمه بنفسه (١) » ، ويبصر ما ابتعد عنه وما اقترب منه وما وراء الحجب ،

و يتصرف في جميع الحقائق فتكشف له من غير ان تعدد الجهات : بل « هو منزّه عن ان يحوم ببنيات (١) » . وهو مع ذلك لا يقتصر على ادراك ظاهري الاشياء و سطوحها دون باطنها « وصورها دون حقائقها . بل يتغلغل الى بواطن الاشياء و اسرارها و يدرك حقائقها و ارواحها و يستبطن اسبابها و عللها و حكمها ، و انما مم حدثت و كيف خلقت و من كم معنى جمع الشيء و ركب و على اي مرتبة في الوجود نزل و ما نسبته الى سائر المخلوقات ... »

« و الموجودات كلها مجال العقل ، اذ يدرك هذه الموجودات ... فيتصرف في جميعها و يحكم عليها حكما يقينا صادقا ، فلا سرار الباطنة عنده ظاهرة و المكني الخفية عنده جلية . فمن اين العين الباصرة مساواته في استحقاق اسم النور ؟ كلا ، انها نور بالاضافة الى غيرها و لكنها ظلمة بالاضافة اليه . بل هي جاسوس من جواسيسه و كلها باخس خزائنه و هي خزائن الالوان و الاشكال لترفع الى حضرتها اخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رايه الثاقب و حكمه النافذ . و الحواس جواسيسه سواها و هي من خيال و وهم و فكر و ذكر و حفظ : و وراهم خلم و جنود مسخرة له في علة الحاضر يسخرهم و يتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل اشد (١) »

نرى الفزالي بعيد و يكرر ان العقل البشري يتصل بمعلوماته على طريق الحواس بانواعها ، ثم يتصرف فيها و يحكم حكمه عليها ، و يستعين بها في جميع اعماله تقريبا . كما يتصل بالوهم و لا يعتمد عليه بل يتفق معه احيانا . و اظهر ما يتضح ذلك في علوم المقادير و الكميات من حساب و هندسة و جبر و مقابلة و فيشتترك العقل و الوهم في تشييلها و يأخذ اصولها من عالم الحس ، اذ ربما يكون اصل العملية العقلية التي بنا في الحديث عن الاعتبار الحسابي عملية محسوسة : فيأخذ الانسان بيديه آحاداً^٢ حجار او حبوب القمح و الشعير فيضيف بعضها الى بعض ، بل يرى الاطفال يعدون اصابعهم و لا يقدرون على العد المجرد عن المادة لان عقلم لم يكمل بعد .

وجود العقل

« وإذا اكمل العقل صار قادرا على العلم وتميمته وتنظيم المعلومات تنظيمًا تتوالد عنه معلومات جديدة . » ونحن نعلم ان كل عالم فله في نفسه وجود هو اصل قائم بنفسه ، والعلم صفة حالة فيه ، والصفة غير الموصوف (٢) . »

« فالعقل منبع العلم ومطلعه واساسه ، وللعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين (٣) . » فكما ان الشجرة اخنت من الارض موادها فتغذت بها واحداثت فيها تغييرات انقلبت معها تلك المواد ثمرًا صالحة . وكما ان العين مستعدة بفطرتها وتركيبها لقبول صور الاجسام اذا اضاهها نور ، فكذلك العقل لا يخلق علما ، بل ياخذ معلوماته من الحواس ثم يكيفها بكيفيات قد اوضحناها فيما سبق ، حتى يصير معقولًا .

يمتاز الانسان عن بقية الموجودات من جماد وحيوان بعقله الذي يوصله الى معرفة حقائق الاشياء ، بل لو فارق تلك الصفة لفارق الانسانية اصلا . « ولم يجعل غير العالم من الناس . لان الخاصية التي يتميز الناس بها عن سائر البهائم هو العلم . فالانسان انسان بما هو شريف لاجله ؛ وليس ذاك بقوة شخصه ، بل الجمل اقوى منه ؛ ولا بعظمه فان الفيل اعظم منه ؛ ولا بشجاعته ، فان السبع اشجع منه ؛ ولا باكله . فان الثور اوسع بطنًا منه ؛ ولا ليجامع فان اخس المصايفر اقوى على السفاد منه . بل لم يخلق إلا للعلم (٤) . »

المعرفة

سمى بعض الفلاسفة في اقامة الدليل على ان العقل كله ينحصر في حركة الفكر عندما يحلن ويركب او عندما يهزم ويشك : ورأي الغزالي ان لنا معلومات نقبسها

من الحس ثم تنصرف فيها بكيفيات منظمة نظاما دقيقا متبعين فيه قانون العقل . فالعلم
اولا وبانذات معرفته الاشياء والاطلاع على حقائقها او على ما يمكن لنا ان نعرف منها .
فلا يمكن بحال ان نفهم التصور نفيًا بآنا ، فنقول ان عمل العقل يقتصر على اصدار
احكام نفي او اثبات . فلا بد ان يكون ذلك النفي وذلك الاثبات متعلقا بصفة او
شكل او كمية او معنى من المعاني . اي لا بد من مادة للمعرفة ينصرف فيها العقل .
وكأن انما هذا العصر قد نفوا وجود المادة في عالم الاجسام والمادة وسعوا في بيان الكون
وتفسيره بالحركة فقط . فالحرارة حركة والكهرباء حركة وتصور حركة والضوء
حركة وعناصر المادة وذراتها مركبة من كهرباء سليية وايجابية اي حركة ايضا .
فكادوا يحذفون المادة وينفونها نفيًا . وذلك ما بيناه في حديثنا عن الفيلسوف الاميركي
«ديوي D way» اما حياتنا الباطنة والفكر منها فهي حركة صرفة لا يعترها توقف
كما بينه برثسون . وكأن الغزالي اقترب من هذا الرأي كثيرا لتصوره واعتقاده ان
لا وجود بالمعنى الكامل إلا لله . اما غير الله فمتعلق به مقام على ارادته . وسنشرح
ذلك شرحا كافيا عند حديثنا عن علم المكشفة . فالمعسوسات المادية موجودة في
ذاتها . وحياتها الباطنة موجودة ايضا . وعقلنا موجودا تنعكس عليه صور الاشياء
وحقائق ما يأتي به الحس الظاهري والباطني . ولكن الموجودات كلها خيالات زائلة
بالاضافة الى الله : اذ يقول الغزالي : « وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت العزة
والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم إلا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في
قبضته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن (هـ) » . واذا عرفنا ذلك يمكن لنا ان
نقول ان العقل في تنقله وحركته يقتصر على معرفة حقائق الاشياء والاطلاع عليها
والتصور لها من غير ان تحمل ذاتها في الاشياء ولا ان تدمج الاشياء ذاتها فيه . واتى
لنا الغزالي بمثل محسوس ليقرب تلك الحقيقة من فهم العقول البسيطة فقال :

« اعلم ان محل العلم هو القلب ، اعني الطيف المدبرة لجميع الجوارح ، وهي

المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء. وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمراآة بالإضافة إلى صور المتلونات. فكأنهم ان المتلون صورة ، ومثل تلك الصورة ينطبع في المراآة ويحصل بها . كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مراآة القلب وتوضح فيها. وكما ان المراآة غير وصور الأشخاص غير وحصول مثالها في المراآة غير فهي ثلاثة امور . فكذلك هنا ثلاثة امور : القلب ، وحقائق الأشياء ، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه . فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء ، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء ، والعلم عبارة عن حصول المثال في المراآة ووصول مثال المعلوم إلى القلب يسمى علما . وقد كانت الحقيقة موجودة والقلب موجودا . ولم يكن العلم حاصلًا ، لان العلم عبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب

« والمعلوم بعينه لا يحصل في القلب . فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ، ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها . فتمثيله بالمراآة اولى ، لان عين الانسان لا تحصل في المراآة وانما يحصل مثال مطابق له . وكذلك حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علما (٦) . »

العقل موجود في كل آدمي ؛ ولكن الناس يستخدمونه في امور تافهة او يلغونه تماما ولا يعتمدون عليه في عملهم ولا ينصتون اليه ولا يستشيرونه ، بل يتركونه تركا حتى يصير كالعنصر الأشل ، فيبقى على حاله الاول لا ينمو ولا يظهر ولا ينظر إلى الحقائق فلا يعلم شيئا ، وينزل صاحبه إلى افق الحيوانات وهو لا يشعر . ويقتصر غالب الناس على قضاء شهواتهم ونقل معلومات غيرهم من غير تصفح ، وان تصفحوا فلا يتعمقون بعض الحدود التي فرضتها التقاليد فتبقى معلوماتهم جزئية ، وقد يمتريها غموض غريب اذا تعمقوا وبحثوا في اصولها . ولذا تراهم يقتصرون على ذلك الجزئيات والتسليم بالكليات ، لما في التقيب عنها من غناء ومشقة . فتصدا عقولهم وتفقد صفاتها

وصقلها . « اذا فرضنا مرآة صدفية قد ستر الحثب صفاها ومنع انطباع صورنا فيها ، فكمال المرأة ان تستقبل قبول الصور فتحكيها كما هي عليه . وعلى مكملها وظيفتان : احدهما الجلاء والصقل ، وهي ازالة الحثب الذي ينبغي ان لا يكون . والثانية ان يحاذى بها نحو المطلوب حكاية صورته . فكذلك نفس الآدمي مستعدة لان تعير مرآة يحاذى بها شعر الحق في كل شيء فتطبع به كأنها هو من وجهه ، وان كانت غيرا من وجه آخر ، كما في الصورة والمرآة . وكما لها في مثل هذه الدرجة وهذا الخاصة التي فارقت بها ما تحتها من الحيوانات ، اذ هذا الاستعداد مسلوب عن الحيوانات كلها سوى الآدمي بالقوة والفعل جميعا ، كما انسلب عن التراب والحشب الاستعداد لحكاية الصور وان يكون مرآة لها . وهو موجود بالفعل ابدا للملائكة لا يفارقها ، كما انه موجود للماء الصافي ، فانه يحكي الصورة بطبعه حكاية مخصوصة . وهو موجود للآدمي بالقوة لا بالفعل : فان جاهد نفسه التحق بأفق الملائكة وان استمر على الاسباب الموجبة لتراكم الحثب على مرآة النفس باتباع الشهوات اسود قلبه وتراكمت ظلمته وبطلت بالكليّة استعدادا والتحق بلق البهائم وحرم سعادته وكمل حمرانا ابديا لا تدارك له (٧) .

لقد تأثر الفزالي بنظرية افلاطون تأثرا عميقا ، فاعتمد عليها بعض الاعتماد ليرد على الفلاسفة الذين اتبعوا ارسطو . ولكنه فارق الفيلسوف اليوناني في امور جوهرية : فلم ينف وجود الاشياء الحسية نفيًا باتا ، ولم يدع انها مجرد انكسارات لحقائقها المنوية ، وان تلك الحقائق العقلية هي الموجودة حقا اما غيرها فلا . وهنا ينبغي ان تناظر بين ما قاله الفزالي وما قاله افلاطون في « جمهوريته » على لسان سقراط :

« سقراط : - فمن ثم نقابل حالنا الطبيعية ، باعتبار الجبل والتهديب بالمثل التالي : تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل ، يدخله النور من باب في طوله وقد سجن فيه اولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم ،

فأضطرهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط ، لحيولة الاغلال دون التفاتهم . ثم تصور ان وراهم نارا ملتبته ، في موضع اعلى من فوقهم ؛ وان بينهم وبينها دكة ، عليها جدار منخفض ، كسياج المشوذين ، الذي ينصبون تبعا لمشاهدتهم . وعليه يجرون المايهم المدهشة .

- غلوقون : - اني اتصور ذلك :

- سقراط : - وتصور اناسا يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، مصنوعة من حجارة واخشاب ضخمة ، مع كل انواع الاواني ، مرفوعة فوق الجدار . وافرض ان بعض اولئك المارة يتكلم ، كما هو المنتظر ، وبعضهم صامت - غلوقون : - انك تصور مشهدا غريبا وسجنا مستغربين .

- سقراط : - ولكنهم يمشوننا . واولا اسالك هل تظن ان اولئك السجناء يقدر ان يروا بعضهم بعضا ، او يروا شيئا سوى الظلال التي احدها الذهب وراهم - غلوقون : مؤكدا انهم لا يرون سواها ، لانهم ارغموا الا يلتفتوا مدى الحياة . - سقراط : - اوليست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدود داخل القياس نفسه ؟ - غلوقون : - لا بد

- سقراط : - ولو انهم تمكنوا من المحادثة انلا تظن انهم كانوا يسمون الاشياء التي يرونها تمر امامهم ؟

- غلوقون : يسمونها بلا شك .

- سقراط : - ولو رد الجدار تجاههم الصدى ، كلما فتح احد المارة فالا ، افنتظن ان السجناء يحسبون المتكلم ألا تلك الظلال التي يرونها على الجدار ؟

- غلوقون : - لا شك انهم يعزون الكلام اليها .

- سقراط : - فاليقيني ان الوحيدة عندهم هي ظلال الأدوات المصنوعة .

- غلوقون :- لا شك في ان اشخاصا كهؤلاء يحسبونها كذلك

- سقراط :- فتأمل في ما يحدث لهم اذا افضى مجرى الامور الطبيعي الى تحريرهم من القيود ، وشغائهم من جنونهم على ما ياتي : لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفا على قدميه . فتمكن من الالتفات الى الوراء . والسير بعينين مفتوحتين في جهة النور . ولنفرض ان عينيه تتلذذ لان النور بهرهما ، فعبزتا عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالاتها فيما سلف . فما ظنك في ما لو اخبره احد ان ما كان يراه سابقا ليس إلا اشباحا ، وانه الآن يرى حقائقها واصولها ، فهو الآن ادنى الى الحقيقة منه قبالا ، لانه اتجه نحو ما هو اكثر يقينية ووضوحا ، وعلاوة على ذلك انه يرى ما يمر امامه من الامور المتنوعة ، فيسأل عنها ، ويحملها على الاجابة عما رآه ؟ افلا تظن انه يتعبر في امره ويحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الآن ؟

- غلوقون :- بلى . با كبر تدقيق.

- سقراط :- واذا اجبر على النظر الى النور ، افلا تتألم عيناه فيتحاشاه ، ويحول نظره الى الاشباح لانه يستطيع التعديق بها ، فيزعم انها اكثر وضوحا من تلك ؟ - غلوقون :- تماما هكذا .

- سقراط :- واذا جذبه احد بنصف الى فوق . في المرتقى الصعب ، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس . افلا يستاء ويتألم من جراء عنف كهذا ؟ ومتى وصل الى فوق الا يجد ان عينيه قد بهرتا ، حتى تعذر رؤية شيء من الاشياء التي تدعى حقيقة ؟

- غلوقون :- نعم هذا هو حاله في البداية .

- سقراط :- ولذا ارى من الضرورة ان يأتلف اشياء العالم الاعلى ليفهمها فيصيب او لا اعظم قسط من النجاح في تمييز الظلال . ثم يميز صور الناس وصور غيرهم

منعكسة على الماء . وبهذا يرى اليقينيّات بعينها . ثم يرفع عينيه إلى القدر والنجوم في الليل ، فيجد درس الأجرام السماوية ، والسماء معها ، سهل عليه ليسلا من درس الشمس ونورها نهارا .

— غلوقون : بلا شك .

— سقراط : ويخيل إلى أنه يتمكن أخيرا من رؤية الشمس ذاتها ، والتفكير بها . لا معكوسة عن سماع الماء ، او ممثلة بأشباح بل يراها ذاتها في منطقتها .

— غلوقون : معلوم .

— سقراط : والخطوة الثانية هي أنه يستنتج ان الشمس علة توالي الفصول والسنين ، وانها الحاكم الأعلى على العالم المنظور ، وانها علة كل ما كان يراى ورفاقه من الأشياء .

— غلوقون : وواضح ان هذه ثمانية خطواته .

— سقراط : وحين يذكر مسكنه الاول وما فيه من حكمة ، واصحابه في الأغلال افلا تظن انه يحسب نفسه سعيدا . فيتبط بنفسه ، ويشفق عليهم ؟

— غلوقون : ذلك اكيد »

قد حازى الفزالي انلاظون في قوله اكتساب العقل للعلوم ولكنه فارقه تماما عند ما شرح لنا طرق العقل في تجريده المعاني الكلية من المحسوسات وإبان لنا ان الزمان والمكان صيغتان للحس لا يتصل بشيء من المحسوسات إلا اذا افرغت في قالبهما . ثم اوضح ان ما اتفق فيه الوهم والعقل يكون مسلما به من جميع البشر ، بل جميع العلوم المتفق عليها جبرا من كل الناس هي التي استقت مادتها من الحس او من الوهم . اي اتخذت الزمان والمكان كمادة لها كما وقع ذلك في علم الحركة اوفي الهندسة . فسارت تلك العلوم ونمت وترقت حسب قانون العقل نفسه .

وحيث أن عقلنا لا يتصرف في حقيقة امره إلا في عالم المحسوسات نجحت تلك العلوم عند البشر وبقي غيرها في اضطراب وتناقض وتشويش . وظهر تأثير الغزالي بأفلاطون في كتابه ميزان العمل ظهورا واضحا حتى أعاد تشبيهات الفيلسوف اليوناني نفسه . إذ ذكر الماء الصافي الحاكي لصورة الأشياء بطبعه . ومنجد نظرية أفلاطون مبسطة عند الغزالي المتصوف في علم المكاشفة . ولكن الغزالي في بحثه النقدي للعقل رأى الاتصال المتين بين عمل الحس وعمل العقل ، ورأى أن العقل يتصرف في المعلومات المستقاة من عالم الحس حسب قوانين قارئة وطرق منظمة موجودة في كل إنسان بالفطرة تظهر فيه ثم تزداد وضوحا وقوة إذا اعتملت الرياضة الفكرية . وتلك القوانين القارئة مجهول مصدرها لا يدري كيف تكونت ولا من أين أتت . « أما المعلومات العقلية فتعني بها ما تقضي به غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع . وهي تنقسم إلى ضرورية لا يدري من أين حصلت وكيف حصلت . كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معنوما معا . فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مغطورا عليها ؛ ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من أين حصل له ، اضني انه لا يدري له سببا قريبا . وإلا فليس يخفى عليه ان الله تعالى هو الذي خلقه وهذا (٨) » .

غريزة العقل

هل تنحصر المعرفة البشرية في القوانين الأولى العقلية والمعلومات الضرورية المقامة عليها ؟ وهل العقل كله حركات مضبوطة محددة بحدود وعمليات معصورة ؟ وهل هو نفس تلك الحركات وتلك العمليات ؟ - والعقل هو آلة المعرفة ، وهو يدرك نفسه ويدرك ما يأتي به الحس الباطن والحس الخارجي ، وهو يدرك ذلك كله حسب قوانين مضبوطة وبمقتضى حركات معينة يقوم بها ؛ ولكنه ادراك قبل كل شيء .

وذلك الإدراك العقلي تبني عليه عواطف كالاتقاد والایمان ، ولكنه يبقى مستقلا عنها كما في بحوثنا العلمية كلها تقريبا .

للحيوان والایسان خرائز جبلية يولد وهي منه ويعمل وهي المسيرة له في عماه ، كغريزة حب البقاء ، والغريزة التناسلية ، وغريزة بعض الطيور في غنائها وبناء اعشاشها . وغريزة التحلة في تشييد خلاياها . ومن بين تلك الخرائز غريزة تظهر اعل وارقي وهي غريزة الادراك الموجودة عند الشاة المدركة لمداداة الذئب . وعند القط المدرك للحيل اللازمة لصيد الفار . ويصل الادراك في الانسان الى درجة العقل ، فيصبح ذلك الادراك غاية في ذاته تقريبا ، ولا يكون دائما وسيلة لبلوغ غايات اخرى . ولا يمكن ان نشك في انه امر جبلي طبيعي غريزي ، بل قوانينه المسيطرة على حركاته غريزية ايضا . وقد طلب العلماء اسبابها واختلفوا في اصلها ومصدرها ، فقال الفزالي والفلاسفة اللاهيون انها هبة من الحق الاعلى ، وقال « دروين » انها نتيجة تعاور الاجناس من الحيوان حسب ناموس التشوء والارتقاء . واتفقوا على وجودها كغريزة اصلية في البشر . فقال الفزالي ان العقل يطلق بالاشتراك على معان متعددة : « الاول : الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدير الصناعات الخفية والفكرية ، وهو الذي ارادوا الحارث بن اسد المحاسبي حيث قال في حد العقل : انه غريزة ينهيا بها ادراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لادراك الاشياء . ولم يصف من انكر هذا ورد العقل الى مجرد العلوم الضرورية . فان الغافل عن العلوم والثائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم . وكما ان الحياة غريزة ينهيا الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية ، فكذلك العقل غريزة ينهيا بها تنهيا بعض الحيوانات للعلوم النظرية . ولو جاز ان يسوى بين الانسان والحمار في الغريزة والادراكات الحسية يقال : لا فرق بينهما إلا ان الله عز وجل يخلق في الحمار حركات مخصوصة

يحكم اجراء المادة . فانه لو قدر الحمار حمادا ميتا لوجب القول بان كل حركة تشاهد منه فالفه سبحانه وتعالى قادر على خلقها فيه على الترتيب المشاهد . وكما يجب ان يقل لم يكن مفارقة الجماد في الحركات إلا بفريضة اختصت به عبر عنها بالحياة . فكذا مفارقة الانسان البهيمه في ادراك العلوم النظرية بفريضة يعبر عنها بالعقل وهو كالرأه التي تفارق غيرها من الاجسام في حكاية الصور والالوان بصفه اختصت بها وهي الصفاته . وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيات بها استملت للرؤيه . فنسبة هذه الفريضة الى العلوم كنسبة العين الى الرؤيه . ونسبتها للقرآن والشرع الى هذه الفريضة في سياقها الى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس الى البصر (٩) » .

ولنقابل بين كلام الفزالي وكلام افلاطون اذ يقول في محاوره بين سقراط وغاوقون :

« - سقراط : هل تعلم انه متى حول الانسان نظرا عن المرات التي نشر النور عليها حلة بهية بديعة الالوان ، وشرع ينظر بنور الاليل الضيف من قعر ونجوم . ضعفت عيناه ، فيكون قريبا من حال العمى . كأن ليس في عينيه قوة البصر ؟
- غلوقون : اعلم ذلك تمام الملم .

- سقراط : ولكن الشخص نفسه ، متى حول نظرا الى المرات بنور الشمس رأت عيناه كل شيء جليا فكانت مقر البصر ؟
- غلوقون : لا شك في ذلك .

- سقراط : وبهذا القياس نفسه افهم حال النفس كما يأتي : متى اتجهت نحو موضوع سطت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي ، ادركت ذلك الموضوع بفعل ذهن ، فذهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكا (١٠) » .

يعني كل من الفزالي وافلاطون بالنور العقلي ما يناله في حديثنا عن الاعتبار الهند
عندما تكشف لنا الحقيقة انكشافا وتظهر وتترك اثما فتعنا بها فتاء يشبه الثور
بالنسبة للمين . وعبر الفزالي عن ذلك في « المنقذ من الضلال » بقوله : « ظهر لي
ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا
يقارنه امكان الغلط والوهم . » فذلك الانكشاف وذلك الاقتناع وذلك الوضوح
وذلك الفهم والادراك هو حقيقة المعرفة ، وهو حقيقة العقل . وما العلوم
الضرورية إلا القوانين اللاحقة التي يسير حسبها الادراك ، وليست الاثراك
نفسها . كما يسمي الفزالي في قوله : المسمى الثاني للعقل « هي العلوم التي
تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ،
كلعلم بان الاثنين اكثر من الواحد وان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في
وقت واحد . وهو الذي غناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل انه بعض
العلوم الضرورية كلعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . وهو ايضا صحيح
في نفسه لان هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهرا . وانما الفاسد ان تذكر
تلك الفريضة ويقول : لا موجود إلا هذه العلوم (١١) » .

وقد يضعف ذلك الادراك في الانسان اذا لم يمن به ولم يهذب حتى يشرف
على الاندماج كما تشرف المين على العمى . وهو يبرز ويظهر ويغزو ويقوى اذا ازاح
العقل عن طريقه وادبه وارتاضه .

« اعلم ان شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له . ولكن
نفس الانسان معتمد للعلم والحكمة ومنبع لها وهي مركوزة فيها بالثروة في اول الفطرة
لا بالفعل . كالنار في الحجر والماء في الارض والنمل في التوائه . ولا بد من سعي في
ايرازة بالفعل كما لا بد من سعي في حفر الآبار لخروج الماء . ولكن كما ان من

الماء ما يجري من غير فعل بشري ومنه ما يحتاج فيه الى تعب قليل : كذلك العلم في النفوس البشرية (١٢) » .

مبادئ العقل او الاوليات العقلية

راينا ان العقل في كنهه فهم وادراك : وراينا طريقه في الوصول الى ذلك الادراك وهو ما يسميه نقاد العقل اعتبارا . ولكن تلك الطرق وما يتبعها من عمليات فكرية تسيطر عليها قوانين اصيلة لا يصل العقل الى اليقين متى خرج عنها . بل كل من رام الفاعها يعتبر مجنوناً فاقدا لكل تمييز . والعقل يسير في طريقه بمقتضاها ولا يحيد عنها ابداً . وانا نجد في كل عملية عقلية مهما تضاعفت . ولا يتقل العقل من معنى الى معنى ولا تتسلسل المعاني إلا والرابطة بينها تلك القوانين الضرورية المسلم بها . فاذا صدقنا واذا انكرنا واذا اثبتنا واذا نفينا واذا استنتجنا فانما نصديق وتكر وثبت ونستنج حسب تلك القوانين . لكن هل هناك قوانين عقلية محضة ضرورية كلية متعددة ام قانون واحد ؟ وما هي الميزات التي تختص بها هذه القوانين ؟ وكيف نستخرجها ونتحقق منها ؟

اليقين

اعتبر الامثلة الاتية : ندخل الى بيتنا فنجد اثاثه قد بشر وغزائنه مفتحة الابواب وقد افريغ ما فيها وكسرت اوانيها . وتنتظر بعيننا الى انسان يشعل نارا ثم نراها اضطربت وارتفعت منها السنته الهميب . ونشاهد المسافرين يتراحمون على ابواب الرتل الراحل . ويقول لنا قائل : ان صديقنا محمداً بتونس وهو بنفسه ايضا وفي نفس اللحظة بالجزائر ، فلا نصدق . ونجزم ان الاثنين اكثر من الواحد وان الشيء الواحد لا يكون موجودا معلوماً مما .

اذا اعتبرنا هذه الامثلة علمت انه يستحيل ان يعتقد عاقل ان اثاث البيت بعشر

من تلقاء نفسه ، وان ابواب خزائنه فتحت وحدها واوانبها انكسرت لقلق اعترافها ؛ بل نجد انفسنا كلها يقينا بان لهذه الحوادث سببا اوجدها ، ولولا ذلك السبب لوجدنا متاعنا كما ابقيناه . ثم تسأل عن ذلك السبب : ما هو ؟ اذ يمكن ان يكون سارقا او زلزالا او قبلة سقطت قرب دارنا . ومهما كان الشك في نوع السبب فانه لا يعترينا شك ولا يمكن ان يخامر ذهننا ريب في ان لهذه الامور سببا . ونجد في انفسنا اليقين نفسه بان اعمال الانسان في اشعال النار هي سبب وجود النار ، وان تلك النار التي رايناها يشعلها لم توجد صدفه ولم تحصل من ذاتها ، بل هو السبب في ايقادها . ولو شك في ذلك لعدنا من المجانين . واما المسافرون فليسفر كل واحد منهم على 'ي غاية يريد الوصول اليها وفكرة يريد تحقيقها كالرجوع الى البيت او زيارة حبيب او الوفاء بوعده او التزمت او الهرب من القلق والضجر او غير ذلك من الملل ؛ لانا نطلب لكل عمل بشري علته التي قام به صاحبها لاجلها . ويقينا ان صديقنا محمدا لا يمكن بحال ان يكون في آن واحد موجودا هو نفسه بتونس والحزائر يقين بات لا تحوم حوله الشكوك ، وكذلك يقينا بان ذراعين اكثر من ذراع ؛ وان الشيء الواحد لا يجمع الضدين في آن واحد كالوجود والعدم او الوحدة والكثرة او النمو والنقصان من ناحية واحدة ، على انه قد تكون الدار موجودة بالنسبة لمن عرفها ومعلومه بالنسبة لمن لم يعرفها ولكنها لا تكون موجودة معدومة بالنسبة لمن يراها ، وكذلك الشخص الواحد كمحمد لا يمكن ان يكون اشخاصا متعددة والانسان قد ينمو من ناحية الطول مثلا وينقص من ناحية الوزن ، ولكن يستحيل ان ينمو وينقص في آن واحد من ناحية الطول .

فالميزة الاولى للاوليات العقلية هو اليقين .

الضرورة

يكون ذلك اليقين في غالب الاحيان مصحوبا بضرب من الضرورة لا يبقى لنا مجالاً للاحتمال ولا لامكان الافتراض . بل نجد فيه نوعاً من الجبر المطلق الناتج من الحكم نفسه لا يأتيه من الخارج ولا يؤثر فيه امر اجنبي عنه ، بل الضرورة منه وفيه . فالاثان اكثر من الواحد احينا ام كرهنا ، وان معينا في نفي ذلك الحكم فانا نجد في اعماق انفسنا تكذيباً لنفينا وتحقيقاً وزيادة جزم واعترافاً بان الاثنين اكثر من الواحد . وكذلك لا يمكننا بحال ان نعتقد . مهما كان جهدنا في اتناع انفسنا بذلك ، ان الدار موجودة ومعلومة في آن واحد وان الشجرة تزداد طولاً وتقص طولاً في الحين الواحد . فلذا جزمنا شيئاً جزمًا وكنا على يقين من صحته فانه يصير من المستحيل ان نجزم نقيضه ، ونرى محاولة جزم ذلك النقيض ضرباً من العبث ونرى ان الجزم الاول اليقيني قد قضى قضاء كلياً على جميع ما يناقضه في عقولنا . فجميع الاوليات العقلية ضرورية لا يسمنها إلا الامتسلاص اليها .

التعميم

وانا نجد تلك الضروريات الاولية علمية كلية لا تقبل تبديلاً ولا استثناء . دلائل اثان اكثر من الواحد في جميع الكزمان والامكنة وجميع الحالات . ونعتقد ايضا ان لكل ما نراه سبباً قد اوجد . فلا يمكن ان يكون شيء من الاشياء من غير ان ينتجبه شيء آخر يكون سبباً له . والشيء ونقيضه لا يجتمعان ابداً في الشيء الواحد وفي الوقت الواحد ومن الناحية الواحدة

فهذه الامور علمية كلية تطبق على جميع الماهيات التي تخالف افكارنا ، فالامر الضروري

لا يكون ضروريا في وقت دون وقت. ولا يعترى الحكم الصادر عن العقل تبديل ولا نقض في الماضي ولا في المستقبل. فلذا قلنا: هذا المثلث المعين ليس بذلك لمربع ولا يمكن ان يكونه بل المثلث هو المثلث ذاته لا غيره. فذلك الجزم يستحيل ان يتغير مهما رجعنا الى الماضي او تقدمنا في المستقبل.

وقد لخص الفزالي ميزات الاوليات العقلية قال:

« الاوليات العقلية المحضة - وهي قضايا تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها. ولكن ذوات البسائط اذا حصلت في البهمن اما بموونة الحس او الخيال او وجه آخر وجدتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت احدها الى الآخر بسلب او ايجاب صدق بها الزمن اضطرابا، من غير ان يشعر بانهم من اين اسفاد هذا التصديق. بل يقدر كأنه كان علما به على الدوام. كقولنا ان الاثنين اكثر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستة وان الشيء الواحد لا يكون قديما وحديثا معا وان السلب والايجاب معا لا يصدقان في شيء واحد فقط. تصور البسائط اضني الحدود والنوات المفردة فمهما تصور النوات وتفطن للتركيب لم يتوقف في التصديق، وربما يحتاج الى توقف حتى يتفطن لمعنى الحادث والقديم. ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق »

ولو حللنا الامثلة السابقة ثم رجعنا الى الاعتبار وبخشنا عن الدليل في طريقه، لراينا اننا مهما جزمنا جزما باثبات او نفي فاننا نتمتع اولا على المبدأ الاسمي للدقل وهو عدم التناقض؛ وقد نتمتع ايضا على غيره احيانا كما راينا ذلك في امثال المسافرين المتراحمين على الرتل، فاننا طلبنا علة عملهم: واما في مثال النار فاننا اعتمدنا على قانون السببية

العلته

قد ظن بعض الناس ان العلة هي السبب نفسه في وجود الشيء. كالنجار للكرسي

والأب للصبي . فسماها سيبا . وهي كما عرفها الفزالي : « الغاية الباعثة أولا المطلوب وجودها آخرها . كالكن لليت والصلوح للجلوس من السرير (١٢) » فان وجود الغاية لا بد منه . وكونها معقولا باعثا شرط قبل الوجود ، وكونها موجودة بالفعل واجب بعد الوجود . يعمل الفلاح عمله الشاق اليومي ، ويتعرض التاجر للاخطار او يذهب صباحا الى دكانه ويبقى نهاره محصورا . فعمل الفلاح وتعرض التاجر للاخطار وزهابه الى دكانه علة اي غاية يري اليها ولو انعمت الغاية اي العلة لانعم العمل كله والذهاب والبقاء في الدكان . فلعلة انذره سبب وجود العمل ، والغاية هنا هي تمييز الرزق وتوفير الأرباح .

وقد يعمل الفلاح ولا تدهطر السماء فيذهب عمله سدى . وينهب التاجر الى متجره ولا يربح شيئا . ولم يمنع ذلك من ان العلة في وجود عمل الفلاح والتاجر هي سببه والموجدة له . ولو تمنعا قليلا لراينا سيبا معدوما في هذه الحالة ينتج شيئا . بل نشاهد ذلك في جميع الامور التي لها علل . اذ توجد تلك الامور في جميع الحالات قبل وجود سببها اي عللها . فانت مثلا تذهب لزيارة صديق وقد لا تجد في محله فلا تزوره . فعلة سيرك وركوبك الرتل هي الزيارة المدومة . فيكون المعلوم الذي لم يوجد قبل المسبب ولا بعلة سببا في وجود شيء . واذا وجدته في بيته وزرته فان زيارتك تقع بعد ذهابك لا محالة فيكون السبب تابعا للمسبب واقعا بعلة كنتيجة له . وهو امر غريب خصوصا وان علمت الناس يعتقدون العلة شرطا لازما قبل وجود الشيء والعلة لا تكون إلا نتيجة تابعة لوجود الشيء . فغند وقوعه تكون العلة ما زالت معلومة . وهكذا يصير العلم حسب رايهم سببا في وجود شيء . مع ان العلة ليست شرطا بالرة ولا سببا حقيقيا اذ تقع الامور من غير ان تحتاج الى علة ما . فقد يستغنى الانسان من غير عمل اذا ورث غيرا مثلا .

ولا تنفي وجود العلل بل نراها في جميع الاعمال البشرية تقريبا . وهي مجرد

تفكير عقلي وتنبؤ بما ربما يقع في المستقبل وتحفها الخيالات والامال وضروب من العواطف ومن التخمينات من كل جانب. والملة عبارة عن وضع برنامج نظري كالشكل الهندسي الذي يضعه المهندس للبناء. فانا نتظر بعقولنا الى الغاية التي نرمي اليها ثم ننظر الاسباب التي توصلنا الى تلك الغاية فننه اطالها وتبقى الملة امرا نظريا. نلما او خياليا موجودا في نفوسنا فقط لا وجود له خارجها حتى تحققها اسبابا الحقيقية. فسبب ذهاب التاجر الى دكانه هو حركات جسمه والريح ناتج من حركات اخرى عقلية وجسمية يقوم بها التاجر.

الملة مبدا من مبادي الحياة الباطنة وهو مبدا توحيد وتنظيم في تفكيرنا اولا ثم في اعمالنا ثانيا. نفكر في غاية فنقتبس من ذهننا ما يلائمها من الافكار والآراء ومن حافظتنا ما يساعدها من الذكريات ومن خيالننا ما يميزها من التركيبات الخيالية الجديدة وتنظم كل ذلك نظاما متساقا ونبمد كل ما خالف غايتها او كان اجنبيا عنها وقد نبعد امورا نطنها غريبة ثم نكتشف صلحيها فنضفيها اليها وبعد ذلك التنظيم اي بمد جمع ما يصلح لغايتها من افكار وعواطف وصور ومعلومات حول عمود الغاية وبعد تكوين وحدة منها مستقلة عن غيرها تقريبا نشرع في ابرازها الى الوجود واتخاذ الاسباب المتولدة بعضها عن بعض المرتبطة في عالم الحس كارتباط حلقات السلسلة الواحدة فتكون النتيجة آخر حلقة منها. يحزث الفلاح ثم يزرع ثم يحصد ثم يحصل الحبوب، فالحبوب ناتجة عن سلسلة من الاسباب المادية والحركات الواقعة في عالم المادة ومن اسباب وجودها ايضا تركيب الارض وكثرة الامطار فهي مسبب لا مسبب. ولا يمكن ان نعتبرها سببا. ولو كانت علتة - إلا اذا اعتبرنا وجودها الخيالي في ذهن الانسان وجودا حقيقيا وهو ضرب من الهذيان. فالعلة امر نفساني بشري وقانون خياتنا الباطنة لا يمكن ان نتخذها كلاما ولا ان نعتبرها ناموسا

عاما مسيطرا على الكون وقانونا قارا يحكم به العقل البشري اذا اعتلى وتجرد بخلاف
السببية فقد ظن كثير من نقاد العقل انها من الاوليات العقلية اليقينية الضرورية

السببية

وقد حكم الحكماء كلهم تقريبا قبل ان ياتي الفيزيائي فيمحس ويشك وينقد
ويظهر حقيقة الامر فقالوا : « ان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب
والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون
المسبب ولا وجود المسبب دون السبب واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (١٤) »
ان الضرورة في وجود شيء من شيء آخر حتى اذا انعدم احدهما انعدم الآخر
واذا وجد احدهما وجد الآخر حتما ووجوبا لا تكون إلا اذا تضمن احدهما الآخر
كوجود الاثنين مثلا او الثلاثة فهو متضمن وجود الواحد لان الاثنين او الثلاثة متضمن
الواحد اذ ما لاثان إلا واحد وواحد . وكذلك المثلث متضمن النقطتين والسطر
والمساحة فيستحيل ان يوجد الاثنان والواحد معدوم ويستحيل ان يوجد المثلث والسطر
معدوم ... وتظهر ضرورة وجود احدهما من وجود الآخر بصفة ادق اذا كان هذا
ذاك وذلك هذا اي ان الشيء الثاني هو الشيء الاول نفسه في شكله وجمعه وجميع
كلياته وجزئياته وصفاته وذاته فيكون الاول متضمنا للثاني ويكون الثاني متضمنا
للالول . وفي الاقتران بين السبب والمسبب لا نجد شيئا من ذلك بل يبقى السبب
مستقلا عن المسبب ولا يتضمنه بحال من الوجهة العقلية الضرورية وقد زاد الفيلسوف
الانكليزي هيوم Hume الموضوع ايضا فقال : « لنفرض انسانا ذا عقل ثاقب ونظر
حاد ينزل الى عالمنا هذا دفعة وصدفة فانه يشاهد الاشياء تتابع من غير انقطاع ويرى
الحوادث يتبع بعضها بعضا ولكنه لا يقدر ان يكتشف شيئا آخر وراء ذلك ولا يمكنه
في اول الامر باعتبار ولا نظر ان يدرك للسبب ولا للمسبب معنى : لان القوات

الخاصة التي تستخدمها الطبيعة في عملها لا تظهر أبداً للحواس ولأنه ليس من المعقول أن تستتج من حادثين متتابعين عاينتهما مرة واحدة أن أحدهما سبب والآخر مسبب إذ قد يكون اقترانهما صدفةً وشلوذاً وإس لديك ما يسمح لك بجزم وجود الثاني عند ظهور الأول (١٥)»

لذا نفى الفيزيائي ضرورة وجود الحادث الثاني من وجود الحادث الأول فقال: «لا اقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف (١٥)» ينبغي أن نتجرد عن الأوهام والتقاليد إذا أردنا معرفة الأمور كما هي فلا نتحيز ولا نتمصب . نشاهد حوادث الكون تتابع ونشاهد البعض منها مقترنة اقترانا مستمرا دائما كالطرر مثلا وطلوع النبات وغير ذلك من الأمثلة كلتي أتى بها الفيزيائي فكيف يمكن لنا أن نحكم بضرورة وجود أحدهما من وجود الآخر فمهما ظهرت الشمس إلا وسطع النور . هل تكفي المشاهدة وأن تكرر والتجربة وأن تتابع لايجاد اليقين العقلي الذي لا يحتمل تبديلا ولا تغييرا والجزم البات الذي يكون من المستحيل نقضه بل نرانا نعتقد في السببية قانونا من قوانين عقلنا مع أننا اقتبسناها اقتباسا من التجربة الحسية وصيرنا الاقتران المشاهد باستمرار بين حادثين رابطة أصلية بل صيرنا الشيء التابع لغيره في الزمان صابرا عنه ووجودا به وجزما أن وجود الأول ضروري لوجود الثاني وأن وجود الثاني دال لا محالة على وجود الأول .

« فلنمين مثالا واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاحظة النار فانا نجوز وقوع

الملاقات بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاته النار وهم (اي الفلاسفة) ينكرون جوازا (١٤) . »

اتكون النار هي فاعلة الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حرقا ورمادا او تكون النار هي خالقة للانفعالات الكيماوية من تفريق الكربون الفحمي عن بقية مواد القطن ثم مزج ذلك الكربون باكسيج الهواء ومن اظهار السواد في القطن ثم جعله محلا الى اجزائه . ام تقع تلك الانفعالات الكيماوية بحضور النار فلا تكون النار فاعلة ولا خالقة .

« يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا ما ننكره . . . فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانما لا علت سواه اذ لا خلاف ان إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نقطة الحيوانات ليس يتولد من الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الالف فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه . ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به . . . فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به بل تبين هذا بمثال وهو ان الاكمة لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح احفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور الالوان فاعله فتح البصر وانما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل مناونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واطلم الهواء ، علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره ...

وانما طلوع الشمس والحدقة السليمه والجسم المتلون معدات ومهيات لقبول هذه الصورة »

ان لم تكن المسببات محالا مستعدة لقبول التأثير بالسبب فهي لا تتأثر اصلا به ولا يكون السبب تاثير بل لا تتغير الامور وان حضر اذ رأينا انه لا يوجد شيئا وغاية الامر ان الانفعالات تقع عنده وبحضوره ثم نشاهد الحادث الواحد يكون سببا في مسبات متنوعة عديدة متناقضة احيانا لان المحال تختلف استعداداتها لقبول التأثير ولو كان السبب موجدا للسبب لا وجد دائما وابدا ولما تغير السبب حسب الظروف والمحال : « كحدود النور من الشمس فانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع . وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . . . ففهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقبال النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار ؟ (١٤) . »

ولو ادعينا ان ذلك القعل ليس بضروري بل هو صادر عن محض ارادة الله او الطبيعة وان هناك اختيارا في اتباع السبب بالمسبب فان اراد قرن بين السبب وما يتبعه عادة وان اختار غير ذلك اتبعه بغير ذلك فيمكن له ان يتبع النار بالبرودة عوض ان يتبعها بالاحراق مثلا . فلو لم تكن الرابطة بين السبب والمسبب حتمية ضرورية واجبة لجر ذلك الى ضروب من المستحيلات :

« واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاته القطنة النار امكن في العقل ان يخلق مع وجود الملاقاة . فان قيل : فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة

فانه اذا اترك لزرم المسبيات عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة
ايضا منهج مخصوص متعين بل امكن تعيينه وتنوعه . فليجوز كل واحد منا ان يكون
بين يديه سبع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداة مستعدة بالاسلحة لقائه
وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا في بيته ،
فليجوز ان يكون انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب
حيوانا ، او لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا ، او ترك الرماد فليجوز
انقلابه مسكا او انقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجرا . واذا سئل عن شيء من هذا
فينبغي ان يقول : لا ادري ما في البيت لان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في
البيت كتابا ولعله لان فرس وقد لطخ بيت الكتب بيوله وروثه او اني تركت في
البيت جرة من الماء . ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس
من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورتها ان تخلق من شيء فله
خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل . بل اذا نظر الى انسان لم يزل إلا الآن وقيل
له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل : يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد
انقلب انسانا . وهو ذلك الانسان . فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن فلا بد من التردد فيه .
وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كلف فيه (١٤) . »

انني الغزالي بالامثلة الغريبة المعززة لجانب من يعتقد ان السببية ضرورية حتى لا
لا يرمي بالمحابة والتحيز لرأيي . ولو تسامنا قليلا : هل يستحيل عقلا ان تكون النار
باردة وان تكون الشمس مظلمة وان يوجد الانسان من غير ان يكون مواودا
كما استحال عقلا وجود الاثنين مع انعدام الواحد ووجود المثلث مع انعدام السطر
المستقيم ولو تعرفنا كيف اعتقدنا النار محرقة ابضرورة عقلية توجب علينا جزم تلك
الحقيقة فلا يمكن لنا ان نجزم نقيضها فنقول : النار مبردة ام بتجربة مكررة فرضت
علينا ذلك الحكم لرأينا ان حكمنا بان الشمس منيرة والنار محرقة والانسان مولود لم

يكن عن ضرورة عقلية بل يجوز عقليا نقيض ذلك وان احكمتنا العقلية المقامة على السببية مصدرها كلها التجربة الحسية لا الغريزة العقلية . شاهدنا المرات العديدة النار بل كلما راينا نارا إلا ووجدنا الاحراق فجزمنا ان النار سبب الاحراق وان النار محرقة ومهما عرفنا انسانا إلا ووجدناه مولودا وكلما نظرنا الى الشمس إلا ووجدنا النور فقلنا ان الشمس هي سبب النور . ولم تصدر حكمتنا اصلا عن ضرورة عقلية بل اصدناها عن تجربة حسية . ولو وجدنا في عالمنا هذا الحرارة مقترنة بالنلج والبرودة مقترنة بالنار والظلام مقترن بالشمس لجزمنا نقيض ما نحن جازمون من غير تخرج ولا تناقض . وانا لنبقى في جبل عميق جدا يخص الرابطين السبب والمسبب وان العادة هي التي تفرض علينا قانون السببية . « لم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بامارة بعدا اخرى ترسخ في اذهانتنا جريانا على وفق العادة الماضية ترسخا لا تفك عنه ... (١٤) . »

مبدأ التناقض

هو في الحقيقة مبدأ علم التناقض او مبدأ المائلة المطلقة وهو المبدأ الاساسي لكل معقول كما سنشرح . ان النظر العقلي يحتمل ان تكون النار مقارنة للحرارة او للبرودة ولما وجدناها دائما مقترنة مع الحرارة صرنا نجزم بانها سببها وان الحرارة ناتجة عنها فما كان ممكنا اصبح واقعا ولكن ينبغي ان نلاحظ انه لم يكن ضروريا قبل التجربة ولم يصبح نقيضا مستحيلا بل بقي ممكنا من الوجهة العقلية فقط .

ما معنى السببية ؟ وما نغني اذا قلنا ان الشمس سبب النور والاكل سبب الشبع والنار سبب الاحراق والكهرباء او الحرارة سبب الحركة ؟ كيف يصدر الامر الثاني عن الامر الاول ؟ ايفرج النور من الشمس والشع من الاكل والحركة من الحرارة كما يخرج الانسان من بيته اي يفصل المسبب عن السبب وكيف يقع ذلك الانفصال بل

كيف تولد المسبب ومتى؟ اكن مخزوننا في السبب؟ وكيف يعقل ان تكون الحركة مخزونة في الكهرباء والشع في الاكل ثم انفصل . فهو امر حادث لا محالة لم يكن ثم كان اخرج من العلم ام انقلب السبب مسببا فانقلبت الشمس نفسها نورا وانقلب الاكل شعبا والكهرباء حركة؟ وكيف تنقلب الاجناس الى اجناس اخرى؟ كيف يصير الاكل شعبا وكيف تهيىء الكهرباء حركة لا نافي آخر الامر نجد الاكل قد تم واندم ونجد الشع قد حصل وكذلك في الكهرباء والحركة اما الشمس فهي باقية موجودة فكيف صارت ضوءا واذا جاوزنا انقلاب بعض الاجناس لم لا نجوز انقلاب الاجناس كلها فان السببية امر غامض غريب ترينا المعجزات في كل لحظة : اتكون الكهرباء هي نفسها الحرارة لم تتغير ولم تتبدل ام انعدمت الكهرباء وحلت محلها الحرارة ام بقيت الكهرباء وانضاف اليها غيرها وهو الحرارة فام تنقلب الكهرباء حرارة وان بقيت الكهرباء والحرارة معدومة فلم تنقلب بل بقيت هي بصفاتها وذاتها .

الحقيقة هو ان عقلا لا ينتقل إلى المثل الى المثل ومن الشيء الى ذلك الشيء نفسه يطالب في جميع عملياته المماثلة المطلقة ويبعد الفير دائما اي انه لا يهتم بالفروق بل يزيحها ولا ينفذ اليها ولا يقف عندها وقد راينا في تجرييد المعنى الكلي لا يأخذ إلا الصفات العامة التي يشترك فيها قسم من المحسوسات حتى اتنا لو لم نشاهد إلا فردا واحدا من جنس فان العقل يجرد صفات ذلك الفرد ويجعلها عامة يمكن ان يدخل تحتها جميع افراد ذلك الجنس من دون استثناء لان تلك الصفات بالنسبة للعقل هي هي لا تقيس فيها ولا تبدل . فكل من الانسانية مثلا والحيوانية والحركة واللون امر واحد يوجد في كل فرد هو بعينه . وكذلك السطر والنقطة والسطح والمثلث بالنسبة للعقل . اما في الاعتبار الحسائي فالعقل يجلد عملية بعينها فهي هي بالنسبة له يجدها دائما وابدأ مماثلة لنفسها مماثلة مطلقا فيقتسم بان النتيجة يقينية . اما في العلم الحديث فانا نشاهد في احدث الاختراعات العلمية نفس القانون العقلي

المسيطر على جميع حياتنا العقلية اذ يعتبر علماء هذا العصر ان الطاقة واحدة مماثلة لنفسها تتشكل باشكل وتتصور بصور مختلفة كالكهرباء والحرارة والحركة والنور ولكن الطاقة في كنهها وكميتها ونفسها وذاتها باقية هي هي وما تلك إلا مظاهرها المتنوعة وقواهبها المتعددة ولذا نرى الحرارة تنقلب نورا وحركة ونرى النور والحركة والكهرباء تنقلب حرارة وما ذلك إلا الامر الظاهر المعاني والحقيقة ان الطاقة باقية هي هي - والمثال الثاني مأخوذ من علم الكيمياء الحديثة اذ تتربك جميع الاشياء المادية اي جميع العناصر الاولى من ذرات وكل ذرة مركبة من قطبوسطي مكون من كهرباء ايجابية ومن كرات كهربائية سلبية تدور حول ذلك القطب كما تدور السيارات حول الشمس فصارت المادة كلها متشابهة بل متماثلة في كنهها تماثلا مطلقا.

وليس التناقض إلا ان نجزم ان هذا هو هو ثم نجزم انه ليس هو هو اي اننا بعد ان نتيقن ان السواد مثلا هو السواد نجزم ان السواد ليس السواد فبعد ان وصل عقلا ووجد تلك المماثلة المطلقة نفاهما ولم يعترف بها فقوض بنيانه ونفى وجوده وحكم على نفسه بالعدم ولذا كان التناقض غير مقبول من العقل . لقد اضفت الى تحليل الغزالي ونقد العقل البشري ما انتجته بحثي هذا في مشكل المعرفة وهذا قول الغزالي في موضوعنا :

« من الاشياء ما يعرف استحالتها ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان . فالآن ما حد المحال عندهم . فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الآخر . . . وينبغي ان يقدر على قلب الاستحسان فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهباً ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له .

والجواب : ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال . ما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ما هية البياض ووجود السواد . فاذا صار نفي مفهومهما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا . وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لاننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم نفيه عن غيره . وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم ثم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمنا . والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمنا محال وان لم يدرك فتسمية الجماد علما ولا يدرك به شيئا محال . فهذا وجه استحالة واما قلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقى السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقى على ما هو عليه . واذا قلنا انقلب الدم نينا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة خلعت وصورة حدثت وثم مسادة قائمة تماثب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به أن المسادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة « (١٤)

خاتمة البحث

ينبغي ان لا تنسى ان جميع المداومات التي يدركها العقل البشري مصدرها الحس .

لم نجد في بحثنا الدقيق شيئا من مادة العم مصدرا دولا ب من دوايب العقل بل نكتفى دائما وابتدا بأخذ ما نجد في حسنا الخارجي او حسنا الباطني والذي صاغته صيغة الحس اعني الزمان والمكان ثم تتصرف فيه بمقولنا وما العقل إلا آلة المعرفة لا يخترع علما ولا يخلق معرفة من العلم بل يتصرف فيما ياتي به الحس طبق قوانينه الخاصة به من غير ان يضيف علما جديدا ابتدا الى ما استقلا من الحواس او من الشعور .

« دقيقة : اعلم ان العقول وان كانت مبصرة فليست المبصرات عندها كلها على مرتبة واحدة ، بل بعضها تكون عندها كأنها حاضرة كالعلوم الضرورية مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما والقول الواحد لا يكون صدقا وكذبا وان الحكم اذا ثبت للشيء جوازا ثبت لمثله وان الاخص اذا كان موجودا كان الاسم واجب الوجود . فإذا وجد السواد فقد وجد اللون . وإذا وجد الانسان فقد وجد الحيوان واما عكسه فلا يلزم في العقل . اذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الانسان الى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والمجائزات والمستحيلات ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه ، بل يحتاج الى ان يهر أعطافه ويستورى زناده ويشبه عليه بالتبسيط كالتفريعات وانما ينبع كلام الحكماء . فغند اشراق نور الحكمة يصير الانسان مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا بالقوة » (١٦)

مراجع الفصل

- (١) مشكلة الأنوار « الجواهر القوالي » ص ١٠٤ و ١٠٥
 (٢) الأحياء ج ٣ ص ٤ - (٣) الأحياء ج ١ ص ٧٣ -
 (٤) الأحياء ج ١ ص ٧ - (٥) الأحياء ج ٤ ص ٢١٧ - (٦) الأحياء ج ٣ ص ١١
 (٧) ميزان العمل ص ١٣ - (٨) الأحياء ج ٣ ص ١٤ - (٩) الأحياء ج ١ ص ٢٥
 (١٠) أفلاطون « الجمهورية » ص ١٧٩ - (١١) الأحياء - (١٢) ميزان العمل ص ١٠٩
 (١٣) معيار العلم ١٦٩ - (١٤) تعافت الفلاسفة
 Hume : « Essais and Treatises on several subjects » (١٥)
 Millard and Kin caid - London 1758 - p 307
 (١٦) مشكلة الأنوار ص ١٠٧



النصاف والمكان

نظرية الفيلسوف الألماني كانت (KANT) في
الزمان والمكان منقولة عن كتابه «نقد العقل المحض»
ونظرية الغزالي في المشكل نفسه

مهما كانت الكيفية والطريق التي تسلكها المعرفة ، لكي ترجع الى موضوعات ،
وتنسب اليها وتضاف ، فان السبيل المؤدي بالمعرفة الى الموضوعات مباشرة ، والتي
يتخذها كل فكر ليبلغ اليها . هي الحدس . ولكن ذلك الحدس لا يتقدح إلا عند اتصالنا
بالموضوع ولا اتصالنا به . نحن عشر البشر - إلا اذا اثر في فكرنا بكيفية معينة . ان
قبولنا لصور الاشياء ومثلها بالكيفية الخاصة التي تؤثر بها فينا يسمى : حسا . إذا اتصل
بالاشياء على طريق الحدس ؛ فالحدس وحده هو الذي يعطينا الاحساس ؛ ولكنها لاتعقل
إلا بالفهم ؛ ومن العقل تصدر المعاني الكلية . وإذا وصلنا الى التحليل النهائي في الامور
فان كل تفكير سواء مباشرة او بطريق منعرجة - الا ومرجعه ونسبته الى الحدس .
حيث ان الحدس في الإنسان ، اذا لا اتصال لنا بالاشياء إلا بطريق الحدس -

الادراك الحسي هو تأثير الشيء على القوة الموجودة فينا القابلة للصور في حالة تأثرنا بذلك الشيء . وكل حدى ينسب ويرجع الى الموضوع ، على طريق الادراك الحسي يسمى حدى عاديا . ويسمى حادثا من الحوادث موضوع الحدى العادى ، الذي لم يكن محادا .

أطلق اسم مادة الحادث ، على ما يقابل الادراك الحسي في الحادث ولكنني اطلق اسم صيغة الحادث على ما يجعل اغيارا مركبة ، حسب بعض النسب . وحيث ان ما تتركب وتتظم فيه الادراكات الحسية ، او بعبارة أخرى ما يجعلها قابلة لصفة . لا يمكن ان يكون الادراك الحسي نفسه: ونتيجة ذلك أنه : ان لم تتصل بمادة اي حادث إلا بعدة فان صيغته موجودة حتميا قبله ، مستعدة لقبول جميع الحوادث والانطباع عليها . فيمكن حينئذ ان نعتبرها وننظر فيها على حدة ، بقطع النظر عن جميع الادراكات الحسية .

اطلق اسم التصورات المجردة على جميع التصورات التي لانجد فيها شيئا يرجع الى الحس . فالصفة المجردة للاحداس الحسية - بصفة عامة - التي تدرك فيها اغيار الحوادث كلها بطريق الحس حسب نسب معهودة ، موجودة قبل كل شيء . يمكن ان نعتبر عن تلك الصيغة المجردة للحس باسم الحس المجرد . هكذا عند ما اجرد تصوري للجسم عما يفكره الوهم او العقل ، كالأداة والقوة والانقسام السخ وعما يتحصل من الادراك الحسي ، كمن التداخل والصلابة واللون . . . الخ ، فانه يبقى لشيء من ذلك الحس العادى يعنى الامتداد والشكل . وذلك هو الراجع بالتدقيق الى الحس المحض ، الموجود في الفكر من قبل كصفة اولية للحس ، مستقلا عن كل موجود واقعي وعن كل احساس .

اطلق اسم علم الجمال العلوي ، على جميع مبادئ الحس السابقة لعمله . يجب ان يكون حينئذ ذلك العلم هو القسم الاول من النظرية العلوية ، المتعلقة بالانسان

لتباينها للقسم المحتوي على مبادئ الفكر المحض ، والتي ستمضى المنطق العلوي .
سنبتدي في علم الجمال العلوي بأفراد الحس ، بتجريدنا عن جميع ما يظف به اليه
الوهم ، ويفكر فيه بطريق معانيه الكلية ، بحيث لا يبقى لنا إلا الحس العادي .
ثم نعلم كل ما هو مأخوذ من المحسوس لكي لا يبقى لنا إلا الحدس المحض ،
وصيغة الحوادث وحدها ، يعني الأمر الوحيد الموجود في الحس من قبل . وسنتبع
هذا البحث ان الحدس الحسي صيغتين وهما مبدأ المعرفة السابقة للحوادث ، وهما .
المكان والزمان . فلتنمغن فيهما

— القسم الأول —

المكان

بخاصية من خواص فكرنا ألا وهي الحس الخارجي تتصور الأشياء خارجة عنا
موضوعة كلها في المكان وهناك يحد شكلها ، ومقدارها ونسبها المتبدلة . او يمكن
تحديدنا . ان الحس الباطني الذي يدرك به الفكر نفسه بنفسه على طريق الحدس ،
او يعلم به حالته الباطنية لا يطلعنا حتميا على الروح نفسها كموضوع خاص . فوجب
حينئذ التسليم بوجود صيغة معينة ، التي لولاها لما أمكن للفكر ان يدرك حالته الباطنية
والتي جعلت جميع التحديدات الباطنة تتصور حسب نسب زمانية . لا يمكن ان يدرك
الزمان كامر خارجي ، ولا المكان كامر باطني ، اي شيء حينئذ الزمان والمكان ؟ هل
هما موجودان واقعيان ؟ ام هما حدان تملأ بهما الأشياء ام نسب بين الأشياء من ألا ؟ وان
كان نسباهل من طبيعة تلك النسب ان تبقى بين الأشياء ، فلا تنعدم مع انها لا تدرك
كموضوعات للحدس ؟ ام هل انها تابعة لصيغة الحادث فقط فتكون تابعة لتركيب فكرنا
به نفس ، ولو لا ذلك التركيب لما كان ممكنا استناد تلك المحمولات الى
شيء من الأشياء ، ؟ فلتنمغن في معنى المكان لكي نجيب عن هذه الاسئلة .

أعني بكلمة بيان ، التصور الواضح (وان لم يكن محتويا على الجزئيات) لجميع ما يرجع الى معنى من المعاني : يكون هذا البيان وراء الطبيعة اذا احتوى على ما يبرهن ان المعنى سابق لكل تجربة .

« ١ - ان المكان ليس معنى كليا عاديا ، قد تولد عن تجارب خارجية ، اذ لا يمكن ان انسب بعض الادراكات الحسية الى شيء خارجي عني (اي الى شيء موضوع في موضع من المكان غير الموضع الذي انا فيه منه) ؛ وكذلك لا يمكن ان ادرك الاشياء خارجة بعضها عن بعض ، غير متداخلة : اي انها ليست مختلفة بعضها عن بعض فقط ، بل موضوعات ايضا في مواضع مختلفة ، إلا اذا كان تصور المكان سابقا لكل ذلك واساسا له . فلا يمكن حينئذ ان يكون ذلك التصور قد انتجته التجربة ، من الحوادث الخارجية ؛ ولكن التجربة الخارجية نفسها غير ممكنة إلا بطريق ذلك التصور .

٢ - ان المكان تصور ضروري ، سابق للحوادث . اساس لجميع الاحداث الخارجية ، يستحيل ان يتصور ابدا علم وجود المكان ، وان كان في الامكان تصور انعدام الاشياء الموجودة فيه . فهو معتبر اذا كشرط لامكان حدوث الحوادث ، لا كتحديد ناتج عنها فهو تصور سابق قد نجعل اساسا ضروريا للحوادث الخارجية .

٣ - ليس المكان معنى كليا ، يعبر على نسبتيين الاشياء ، بصفة عامة ؛ ولكنه حدس محض . اذ لا تصور إلا مكانا واحدا ؛ واذا تكلمنا عن امكنة متعددة فنعني بذلك اجزاء مكان واحد لا يمكن ان تكون تلك الاجزاء سابقة له ، كانتا عناصره التي يتركب منها . فلا ندركها بعقلنا إلا فيه . فهو واحد اصلا . وما الاغيار التي نشاهدها فيه ، وحينئذ المعنى الكلي للمكان ، إلا ما ينتج في آخر الامر عن تحديدات فيه ونتيجة ذلك ان هناك حدسا بالنسبة له سابقا ، غير عاد ، متخذا كاساس لجميع المعاني الكلية المتولدة عنه : فان جميع المبادي الهندسية مماثلة للمثال الاتي : مجموع ضلعين من مثلث اكبر من الضلع الثالث . فان ذلك المبدأ الهندسي لا ينتج عن المعاني الكلية للسطر والمثلث

بل من الحس ، اعني من حلس سابق بصفة ضرورية .

٤ - ان المكان يتصور كمقدار موضوع لا نهاية له . يجب من غير شك ، ان يعتبر كل معنى كلي ، كتصور محمول ، في عدد لا نهاية له من التصورات المختلفة الممكنة ، التي تجتمع اذا فيه . ولكن لا يمكن ان يعتبر اي معنى كلي - بصفة معنى كلي - كشامل في نفسه ، لعدد لا نهاية له من التصورات . ولكننا نترك المكان كذلك لان جميع اجزاء المكان موجودة ، في آن واحد بلا نهاية . فمصدر تصورنا للمكان - حلس سابق لا معنى كلي .

٥ - بيان علوي للمعنى المكان -

اعني بالبيان العلوي ان اظهر كيف ان بعض المعاني الكلية تكون لبدا صالحا ، لبيان معلومات اخرى مترتبة من قبل اي قبل كل تجربة . ولكن ذلك مئة من افتراض شيئين اولاً - ان معلومات من هذا النوع متولدة حقا من ذلك المعنى الكلي ؛ ثانياً - ان تلك المعلومات غير ممكنة ، إلا بافتراض نوع من البيان المخصوص المبني على ذلك المعنى الكلي .

الهندسة : علم يحدد بطريق التركيب السابق - لكل تجربة - صفات المكان الذاتية . ما ينبغي ان يكون تصور المكان لتكون معرفة كهاته ممكنة ؟ يجب ان يكون اصلها حلسا ، لانه يستحيل ان نستخرج من معنى كلي بسيط ، قضايا تتعدى حدوده كما يقع ذلك في علم الهندسة . ولكن ذلك الحلس يجب ان يكون فينا من قبل اي سابقا لكل ادراك لموضوع من الموضوعات فيكون اذا محض لا عاديا . ان القضايا الهندسية - كهذه : ليس للمكان إلا ثلاثة جهات ، كلها تحتوي على اشعار بضرورتها ؛ لكن امثال هذه القضايا لا يمكن ان تكون احكاما عادية اي ناتجة عن التجربة او متولدة عنها لكن كيف يمكن ان يكون في الفكر حلس خارجي يسبق الاشياء نفسها . وتحدد

فيه معانيها الكلية، بلم سابق؟ ومن الواضح ان ذلك لا يمكن ان يقع، إلا اذا كان مركز ذلك الحس، الشخص المدرك عنه، كقوة تشكيلية يكون قابلا بها لتأثير الأشياء عليه: فتأخذ منها هكذا تصورا مباشرا، اي حدسا: فيكون ذلك الحس اذا صيغته الحس الخارجي بصفة عامة.

ان شرحنا هو الوحيد الذي يفهم امكانية الهندسة، كعلم تركيبى سابق للتجربة. وكل شرح لا يحتوي على تلك الفائدة، يمكن ان يفرق بينه وبين شرحنا، مهما بلغ التشابه بينهما في الظاهر.

ما ينتج عما سبق

(أ) ان المكان لا يصور اي صفة من الصفات الذاتية للأشياء في ذاتها، او في النسب التي بينها، وبعبارة أخرى فانه لا يصور اي حد خاص بالموضوعات نفسها باق دائما لو جردناه من جميع شروط الحس المتعلقة بالفكر: اذ لا يمكن بحال ان يأتي الحس بحدود مطلقة او نسبية للموضوعات، قبل وجود الأشياء التي ترجع إليها تلك الحدود، فلا يمكن ان تكون تلك الحدود سابقة في الزمن.

(ب) ليس الزمان إلا صيغة جميع حوادث الحواس الخارجية اي انه الشرط (الذهني) الوحيد الذي يجعل الحس الخارجي ممكنا. وحيث ان قبول الشخص اي امكان تأثره بالموضوعات لا بد ان يكون سابقا لجميع الاحداث الناتجة عن تلك الموضوعات، فمن السهل ان نفهم كيف تكون صيغة الحوادث موجودة في الزمن، سابقه لكل التصورات الواقعية، وكيف تكون تلك الصيغة شاملة قبل اي تجربة لاصول النسب بين الموضوعات؛ لانها حدس محض يحدد ضروريا جميع الموضوعات فلا يمكن لنا اذا ان نتحدث عن المكان، وعن الأشياء التي تأخذ قسما من القضاء إلا بالاضافة الى الانسان. ولو نزعنا الشرط الشخصي الذهني الذي يستحيل علينا

(١٣)

من دونه ان تقبل الاحداث الخارجية ، اي ان تتأثر بالموضوعات ، فانه لا يبقى معنى لتصور المكان . فان ذلك المعمول (اي المكان) لا يسند الى الموضوعات إلا بظهور لنا ، اي اذا صارت موضوعات حسنا . والصيغة القارة لذلك الاستعدادات الحسية . نسميها حسنا - شرط لازم لجميع النسب ، والعلاقات التي نتركبها - بصفة حسنة .

حسنا - الموضوعات خارجة عنا ، وانالو محونا تلك الموضوعات (اي - مع موضوعات الموجودة في المكان) تكون تلك الصيغة حسنا محضا يطلق عليها اسم المكان . واما انه لا يمكن ان نرى في الشروط الخاصة بحسنا شروطا في امكان الاشياء نفسها - بل ما هي إلا شروط ظهورها لنا - يمكننا ان نقول عن صواب ان المكان يشمل جميع ما يمكن ان يظهر لنا وهو خارجي عنا ، لا جميع الاشياء في ذاتها ، سواء كانت مدركة او غير مدركة ، ومهما كان المدرك لها . اذ لا يمكننا ان نحكم على احداث غيرنا من الموجودات المفكرة وان نعلم هل هي مقيدة بنفس الشروط التي تقيد حسنا والتي لها قيمة عامة في نظرنا . ولو اضفنا تحديد حكم عقلي الى المعنى الكلي لا صبح الحكم عاما ، مطلقا ، من غير قيد ولا شرط . فهذه القضية مثلا «جميع الاشياء في المكان ، الواحدة حذو الأخرى وبجانبا» لا صواب فيها ، إلا اذا حددنا ان بقولنا ان تلك الاشياء معتبرة كموضوعات لحسنا الحسي ولو اضفنا الشرط الى المعنى وقلنا «جميع الاشياء بصفتها حوادث خارجية موجودة الواحدة حذو الأخرى وبجانبا في المكان» لصحت القاعدة صحتها عامة من غير تحديد . يبين اذا بحثنا - في المكان انه امر واقعي (اي صحته فيما يتعلق بالموضوعات) بالاضافة الى ادراك الاشياء كموضوعات خارجية كما يبين ايضا معنوية المسكان بالاضافة الى الموضوعات ، عندما تعتبر بالطرق العقلية ، كاشياء في ذاتها ، بقطع النظر عن تركيب حسنا . نهزم اذا ان المسكان امر واقعي مبني على التجربة ، بالاضافة الى جميع التجارب الخارجية الممكنة ، ونهزم ايضا انه امر معنوي علوي ، اي علم وجوده ، بمجرد ما نضع جانبنا

— ٢٠٩ —

شروط امكان كل تجربة . ونعتبر المكان اساسا لجميع الاشياء في ذاتها . ومن ناحية أخرى فلو استثنينا المكان لما بقي تصور شخصي ، راجع الى شيء خارجي ، يصح ان يسمى تابعا للموضوعات قبل كل تجربة ، ولا يمكن فعلا ان تتولد اية قضية مركبة قبل كل تجربة عن تصور من هذه التصورات ، كلفضايا المتولدة عن الحس الذي يقوم بعمله في المكان ولذا فهي ليست معنوية اصلا بعبارة ادق ، وان كانت تشترك مع تصور المكان في انها ناتجة عن تركيب حس الشخص وحده ، كالبصر والسمع واللمس مثلا . ولكن احساسات الالوان والاصوات والحرارة لا تترفعنا موضوعا ما ، ولا تحدث فينا علما بجسم ما ، خصوصا قبل التجربة لانها احساسات محضة لا احساس غائبي من الملاحظة السابقة تحذيركم من ان تعملوا في بيان المعنوية التي نسبناها للمكان ، على امثله لا تفني بالمقصود ، كالالوان والطعم ، التي نعتبرها بحق كتغييرات ادخلت على الشخص ، لا كصفات ذاتية للاشياء ، والتي يمكن ان تتغير وان تتنوع حسب الافراد . ففي هذا الحال يصير ما هو مجرد حادث من الحوادث في اصله كوردة مثلا في نظر الحكم المادي ذاتا ولو ان الوردة بالاضافة الى لونها قد تختلف في نظر عيون مختلفة . وبخلاف ذلك فان التصور العلوي للحوادث في المكان توغر لنا الملاحظة النقدية الاتية : ان كل ما ندركه في المكان ليس بذات الاشياء وان المكان ليس بقابل للاشياء في ذاتها ، واننا لا نعرف الاشياء نفسها ، وان ما نسميه اشياء خارجية ، هي مجرد تصورات حسية صيغت في المكان ، ولكن مقابلها - اي الاشياء - في ذاتها لا تعرف بهذا الطريق ؛ ولا يمكن البتة ان تعرف به . ولذا لم يبحث عن الاشياء في ذاتها في عالم التجربة .

— القسم الثاني —

الزمان

١ - ليس الزمان معنى كلياً عادياً ولا متولداً عن تجربة ما، إذ لا تحصل المقارنة ولا التتابع في ادراكنا، لو لم تكن مسبقة بتصور الزمان، متخذةً ايلاً كأس لها لا يمكن لنا ان نتصور شيئاً من الأشياء مع غير لا في زمان واحد (اي مقارناته في الزمان) إلا اذا افترضنا ذلك الافتراض .

٢ - ان الزمان تصور ضروري كلس للجميع الاحساس ولا يمكن حذف الزمان ولا انعدامه بالنسبة للحوادث عامة ولكن يمكن لنا ان نتصور الزمان خالياً من جميع الحوادث . فالزمان سابق في ذهننا لكل تجربة ، والحوادث من دونها لا تكون واقعية. ويمكن ان نحذف جميع الحوادث. ولكن الزمان نفسه - كشرط عام لامكانها - لا يمكن ان يحذف .

٣ - على تلك الضرورة السابقة لكل تجربة ، تقام المبادي الاصولية المتعلقة بالنسبة الزمانية ، او القضايا الزمانية الاولى عامة ، كما اذا قلنا : للزمان قطر واحد واتجاه واحد ، والازمنة المختلفة لا يقترن بعضها ببعض (كما ان الامكنة المختلفة لا تتابع ولكن تكون مقترنة) فان هذه المبادي لا تنتج عن تجربة ، اذ لا تنتج التجربة تعميماً خالصاً ولا يقينا علمياً . فلنكتف بقولنا : ذلك ما تعلمنا به المشاهدة العادية وليس لنا ان نقول : « ذلك ما يجب ان يقع » . ان تلك المبادي ضالحة كقواعد تجعل بصفة عامة التجربة ممكنة ، وتعلمنا قبل التجربة لا بطريقها .

٤ - ليس الزمان معنى اعتبارياً . اي معنى كلياً ، كما يسمى في العادة ، ولكنه صيغة خالصة للجلس الحسي . وما الازمنة المختلفة إلا اقسام لزمان واحد ، والزمـن

نفسه . ولكن التصور الصادر عن شيء واحد حلس من الأحداص . ولذا صار الجزم
 قبيحاً . و ان الزمنية المختلفة لا يمكن ان تقرر في الوجود - يستحيل ان تستنتج
 من ان ذلك الجزم مركب ، لا يمكن بحال ان يتولد عن المعاني الكلية
 بمحول من سرعة على الحلس وعلى تصور الزمان .

٥ - من للانهاية الزمانية معنى ، ألا ان كل مقدار زمني محدد ، لا يكون ممكناً
 إلا في دالة زمان وحيد ، يكون اساساً له . ولذا ينبغي ان يكون التصور الاصلي
 للزمان غير محدود بعد ، ولكن اذا كانت اجزاء الشيء الواحد وجميع مقادير لا غير
 ممكنة التصور والتعريف إلا بتحديد ، فان التصور التام للزمان لا يمكن ان يستخلص
 من المعاني الكلية التي لا تحتوي إلا على تصورات جزئية ، والتي تخالف الزمان في
 وجوب الحلس المباشر ، كحلس لها .

بيان علوي لمعنى الزمان

.. اضيف هنا الى معنى التفسير والتبديل معنى الحركة (وهي تبديل المكان)
 فليساً به ممكنين إلا في الزمان وبالزمان . وانما لو لم يكن ذلك التصور حساً باطنياً
 سابقاً لكل تجربة ، لاستحال علينا ان نفهم من اي معنى كلي امكان التبديل والتفسير
 اي ارتباط محمولات متضادة متناقضة بالشيء الواحد (نحو قولنا : وجود شيء في
 مكان وعدم وجود ذلك الشيء في نفس المكان) لا يمكن ان يقيد الشيء الواحد
 بقتدين متناقضين إلا في الزمان اي بالتتابع . يبين تصورنا للزمان اذن امكان المعلومات
 المركبة السابقة لكل تجربة ، التي تحتوي عليها النظرية العامة للحركة ، الفنية بما تنتجه

نتيجة ما سبق

أ - ليس للزمان وجود ذاتي . وهو ليس بصفة لازمة للأشياء ، اي صفة باقية

لها بعد حذف جميع شروط ادراكها بالحدس من طرف الانسان ، لو كان له وجود ذاتي لوجب وجود شيء واقعي من غير موضوع ، ولا جسم وادبي . ولو ان صفة او نظاما . لازما للاشياء نفسها ، لما امكن ان يكون سابقا للاشياء في معرفتها ، كشرط لها ولا ان يكون معلوما ولا مدركا بالحدس قبل كل تجربة ، على طريق القضايا المركبة ، ولكن كل ذلك يكون سهلا لا مكان ، اذا اعتبرنا الزمان شرطا في المدرك لجميع الاحداث التي يمكن لنا ان ندركها .

ب — أيس الزمان إلا صيغة الحس الباطني ، اي صيغة ادراكنا لانفسنا ، وحالتها الباطنة . الحقيقة انه لا يقد الحوادث الخارجية عنا . فهو لا يتعلق بشكل . لا بوضع في المكان الخ... ولكنه يقيد تصوراتنا في حالتها الباطنة واذ لم يسعفنا حدسنا الباطني بشكل ، فاننا نطلب تلافي ذلك الخلل بالتشابه : فتتصور مرور الزمان كخط ممتد لا نهاية له ، ليس لاجزائه المختلفة إلا قطر واحد ، وهو الطول .

ونستخلص من صفات ذلك الخط الذاتية ، صفات الزمان مع الاستدراك الآتي وهو ان اجزاء الخط مقترنة الوجود ، واجراء الزمان متتابعة الوجود . ونرى ايضا من ذلك ان تصور الزمان نفسه حدس حيث يمكن التعبير عن جميع نسبه بحدس خارجي . ج — ان الزمان شرط شكلي ، سابق للتجربة بالنسبة لجميع الحوادث بصفة عامة ، ان المكان كصيغة محضة لكل حدس خارجي ليس بشرط سابق للتجربة ، إلا فيما يخص الحوادث الخارجية ، وبخلاف ذلك ان جميع التصورات — سواءا كل موضوعها الاشياء الخارجية ام الباطنية ، فانها تنسب دائما بصفتها بتحديدات للذهن — الى حالتها الباطنة وان تلك الحالة الباطنة الخاضعة للشرط الشكلي للحدس الباطني — داخلية في الزمان ؛ فالزمان شرط سابق لجميع الحوادث بصفة عامة . فهو شرط مباشر للحوادث الداخلية ، وشرط غير مباشر للحوادث الخارجية ، فاذا امكنني القول ، قبل كل تجربة ، ان جميع الحوادث تحدث في المكان ، وانها مقيدة قبل كل تجربة ، حسب النسب المكانية فانه يمكن

ليان أقول على الوجه اللازم ، اذا ما تحدثت عن الحس الباطني ، ان جميع الحوادث بصفة عامة . اي ان جميع موضوعات الحواس ، كائنة في الزمان ، وانها خاضعة ضروريا للنسب الزمانية .

لو تجردنا عن اسلوب حدسنا الباطني ، والطريقة التي تمكنا - بفضل ذلك الحدس - من شمل جميع الاحداث الخارجية في قوتها المدركة ولو اعتبرنا اذن الاشياء كما هي في ذاتها . لما كان الزمان شيئا فليس له قيمة وضعية إلا بالنسبة للحوادث لان الحوادث اشياء نعتبرها موضوعات حواسنا ، ولكن لا تبقى له وضعية ، اذا تجردنا عن حسية حدسنا ، او بمباراة اخرى ، عن كيفية التصور الخاصة بنا ، وتكلمنا عن الاشياء عامة . ليس الزمان اذن غير شرط ادراكي من شروط حدسنا البشري ، الذي لا يفرج عن انه حسي ، اي ان الحدس لا يحدث إلا عند تأثرنا بالاشياء ، فالزمان في ذاته ، خارج الالفن ليس شيئا ، ولكنه بالنسبة لجميع الحوادث وحينئذ بالنسبة لجميع الاشياء الحاصلة في ميدان تجربتنا وضعي اي مستقل ضرورة عن كل مدرك لا يمكننا ان نقول : « ان جميع الاشياء في الزمان » اذ في تصورنا للاشياء بصفة كلية نجردها عن كل حدس ، وادراك الاشياء بذلك الحدس هو الشرط نفسه الذي يجعل الزمان داخلا في تصورنا للاشياء . ولو اضفنا الشرط للمعنى الكلي وقائنا : ان جميع الاشياء بصفاتها حوادث حاصلة في الزمان ، لكن لذلك المبدأ في ذلك المعنى قيمته الحقيقية الوضعية ، ولكن عاما كليا سابقا لكل تجربة .

تثبت تلك الابحاث كلها ان الزمان امر واقعي عاد ، اي قيمته الوضعية بالنسبة لجميع الموضوعات التي يمكن لنا ان ندركها بحسنا . وبما ان حدسنا حسي دائما فلا يمكن لنا البته ان ندرك موضوعا من موضوعات التجربة إلا تحت شرط الزمان انما نحارب اذن كل ادعاء بان الزمان امر واقعي مطلق : كان الزمان من خاصيات

الأشياء كشرط او كصفة ذاتية لها اذا وقع التجريد عن صيغة حملنا الحسي . اما صفات الاشياء في ذاتها فلا يمكننا بحال ان نتركها بحواسنا . ينبغي اذن ان نقر بان الزمان امر معنوي علوي ، بمعنى انه لو تجردنا عن شروط الملوك الشخصية للحدس الحسي لم يبق الزمان ، ولا تمكن اضلقتنا الى الاشياء في ذاتها (مستقلة عن علاقتها بحدسنا) كجوهر ولا كصفة . فلا ينبغي ان ثبت معنوية الزمان كما لم ثبت معنوية المكان معتمدين على مقايستها بالاحساسات ، لانا نكون افترضنا اذا ك ان الحادث نفسه مشتمل على محمول معين له حقيقة الواقعية ، بينما نشاهد تلك الحقيقة الواقعية تنعدم في الزمان انعداماً تاماً إلا اذا غطينا به امراً واقعياً عادياً اي امراً لا ينطبق إلا على الحادث المتعلق بالشئ لاطل الشئ في ذاته .

الزمان والمكان عند الفيزيائي

ان قيل : لقولنا : كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث ، سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ، ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم . بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم . ونقول للماضي : كان الله ولا عالم . فبين قولنا : كان ويكون ، فرق ، ليس ينوب احدهما مناب الآخر . فلنبحث عما يعود اليه الفرق . ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ، ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث . فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل ، كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ . فان كان انما يقال على ما مضى ، فلعل ان تحت لفظ كان مفهومنا ثالثاً وهو الماضي . والماضي بذاته هو الزمان . والماضي بغيره هو الحركة . فانها تمضي بمضي الزمان قبل الضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم . (قانسا) : المفهوم الاصيل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين بنسبة لازمة بالاضافة اليها ، بدليل انا لو قدرنا عدم

العالم في المستقبل، ثم قدرنا بعد ذلك وجودا ثانيا ، لكننا عند ذلك نقول كان الله ولا
 شيء - قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود - وآية
 ان هذه نسبة ، ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا ، فبعد عنه بلفظ الماضي .
 وهذا كله لمجرد الوهم من فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له . وذلك قبل
 الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان . وهو كمجرد الوهم
 ، ان يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق ، فيتوهم ان وراء
 العالم ، كما امامه . واما خلاه . واذا قبل ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد بعده
 من الوهم من الاذعان لقبوله . كما اذا قبل ليس قبل وجود العالم قبل ، هو وجود محقق
 من قبل له . وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لا نهاية
 له . فخطئا . وبين له خطأ ، بان يقال له : الخلاه ليس مفهوما في نفسه ، اما البعد فهو
 تبع له جسم الذي يتباعد اقطاره . فاذا كان الجسم متناهما ، كان البعد الذي هو تابع له
 متناهما ، فاطح الماء . والخلاء غير مفهوم في نفسه : فثبت انه ليس وراء العالم لاختلاء
 ولا ملاء ، وان كان الوهم لا ينعن لقبوله . فكذلك يقال : كما ان البعد المكاني تابع
 للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة : فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار
 الجسم : وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بدوراه . فقيام
 الدليل على تناهي الحركة من طرفه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه . فلن كان الوهم
 منشبا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ، فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة
 عنه عند الاضغطة الى قبل وبعد ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة
 الى فوق وتحت . فان جاز اثبات فوق لافوق فوجب ، جاز اثبات قبل ليس قبله قبل
 محقق ، الاخيال وهم كما في الفوق . وهذا لازم فليتأمل : فلتهم اتفقوا على انه ليس
 وراء العالم لاختلاء ولا ملاء .

فان قيل : هذه الموازنة معوجة ، لان العالم ليس له فوق ولا تحت ، بل هو كرى .

وليس الكرة فوق ولا تحت ، بل به سميت جهة فوق من حيث انه يلي راسك ، والتآخر تحت من حيث انه يلي رجلك ، فهو اسم تجد له بالاضافة اليك ، والجهة التي هي تحت فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخص قدمه اخص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك ، من اجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض ، وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورلة . واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخره ، وهو كما لو قدرنا خشبة ، احد طرفيها غليظ والآخر دقي ، واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحت . لم يظهر لهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم ؛ بل هي اسماء مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتي لو عكس وضعها انعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل . فالقوى والتحت نسبة محضة اليك . لا تختلف اجزاء العالم وسطحها فيه . واما العلم المتقدم على العالم ، والنهاية الاولى لوجوده ، فذاتي له لا يتصور ان يتبدل قصير آخر ، ولا العلم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا . فطرفا وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر ، طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الاضافات البتة ، بخلاف الفوق والتحت . فاذا امكننا ان نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، فلا يمكنكم ان تقولوا : ليس لوجود العالم قبل ولا بعد ، واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى لزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

(قلنا) لا فرق فائمه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعمل الى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج . فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاه ؟ فيقولون : ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء ، وان عنيتم بالخارج سطحه الاقل ، فله خارج ؛ وان عنيتم غيره فلا خارج له . وكذلك اذا قيل لنا : هل لوجود العالم بداية ؟ اي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا ؛ كما للعالم خارج على تاويل انه الطرف المكشوف ، والمنقطع السطحي ؛ وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم . كما انه

إذا غنى بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم (وإن قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له . فيقال : ولا يعقل متاهي وجود من الجسم لا جارج له - فان قلت : خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير - (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير ، بقي أنا نقول : لله وجود ولا عالم معه . وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر . والذي يدل على أن هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان فان الحصر وإن اعتقد قلم الجسم ، ينصن وهمه لتقدير حدوثه . ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهما لتقدير قلمه : هذا في الجسم . فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الحصر على تقدير حدوث زمان لا قبل له ، وخلاف المتسدد يمكن وضعه في الوهم تقديرا أو فرضا . وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان . فإن من يعتقد تاهي الجسم ، ومن لا يعتقد ' كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاه ولا ملاه . بل ينصن وهمه لقبول ذلك . أن قيل صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متاه بحكم اللبيل لا يلتفت إلى الوهم ؛ وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتحا ليس قبله شيء . وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه . لأن الوهم لما لم يالف متاهيا إلا ويجنبه جسم آخر ، وهواء يخيله خلاه ' لم يتمكن من ذلك في الغلب . وكذلك لم يالف الوهم حادثا إلا بعد شيء آخر ، وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى . فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصله بهذه المعارضة والله الموفق

(صيغة ثابته لهم في الزمان قدم الزمان) قالوا : لا شك في أن الله تعالى عندهم قادر على أن يخلق العالم قبل أن يخلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وإن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية . فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر ؛ بعضه امد واطول من البعض . (فإن قلتم) لا يمكن

إطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ، ودور ، فلتترك لفظ السنين . ولنورده صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلا . فعل كل الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زمانا هذا بالف ومائة دورة . (فان قلتم : لا) فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة . او العالم من الاستحالة الى الامكان . (وان قلتم نعم) ولا بد منه قبل يقدر على ان يخلق عالما ثانيا بحيث ينتهي الى زمانا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم . (فنقول) هذا العالم الذي سمينا بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا ، وان كان هو السابق ، هل امكن خلقه مع العالم الذي سمينا ثانيا وكان ينتهي اليها بالف ومائتي دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتهما . (فان قلتم نعم) فهو محال : اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرعة والبطء ، ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة . (وان قلتم :) ان العالم الثالث الذي ينتهي اليها بالف ومائة دورة ، بل لا بد ان يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقسم العالم الثاني على العالم الاول ، وسمينا الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر هو ضعف الكل . فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلا الزمان . فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة علم العالم ، اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة تستلحي ذا كمية ، وليس تلك الحركة والكمية إلا الزمان الذي هو قدر الحركة . فانن قبل العالم عظمكم شيء ذو كمية متفاوتة هو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض :

ان كل هذا من عمل الوهم . واقرب طريق في دفعه المقابلة الزمان بالمكان فاننا

نقول : هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا: لا) فهو تعجيز. (وان قالوا: نعم) فبذر اعين وثلاثة اذرع. وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية . (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم ، له مقدار وكمية . اذ الاكبر بذراعين . ما كان يشغل ما يشغل الاكبر بذراع . فوراء العالم بحكمكم كمية تستدعي ذا كمية ، وهو الجسم او الخلاء . فوراء العالم خلاء او ملاء . فما الجواب منه ؟ وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتهي من الملاء والشغل للاحياز ، اذ الملاء المنتهي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتهي عند نقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقنرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقنرا (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم ، بجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق . (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن ، فلا يكون مقنورا وهذا المنز باطل من ثلاثة اوجه :

احدها . - ان هذا مكابرة العقل . فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والياض والوجود والعدم . والمتع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني . - انه اذا كان العالم على ما هو عليه ، لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر . فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن . والواجب مستثن عن علتة . فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا منهجكم . الثالث . - هو ان الفاسد لا يسجز الحصر عن مقابله بمثل . ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده محكنا ، بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان

قلتم (فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز) قلنا (لان الوجود لم يكن ممكنا . فلم
 يكن مقدورا ، وامتاع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز .) وان قلتم : انه كذا .
 كان ممثما فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممثما في حال . كما ان شئ .
 اخذ مع احد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، واذا اخذ لامعه امكن اتصافه .
 (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقايير متساوية فكيف يكون مقدورا .
 او اكبر منه او اصغر بمقدار ظرف ممثما فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا . فهذا طريق
 المقاومة . والتحقيق في الجواب ان ما ذكرناه من تقدر الامكانات لا معنى له . وانما
 المسلم ان الله قديم ، قادر ، لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد . وليس في هذا القدر ما
 يوجب اثبات زمان ممتد إلا ان يضيف الوهم بتليسه شيئا آخر .

تعافت الفلاسفة - الطبعة الاولى - المطبعة الخيرية

ص ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٨ ١٧ - مصر



السببية

السببية في نظر الفيلسوف الانكليزي دفيد هيوم
منقولة عن كتابه في العقل البشري .

والسببية في نظر الفزالي
منقولة عن كتابه « تهافت الفلاسفة »

Hume « Essais and Treatises on several subjects » Millard
and Kincaid. London 1758.

لنفترض انسانا ذا عقل ثاقب ونظر حاد ، ينزل الى عالمنا هذا دفعة وصدفة ؛ فانه
يشاهد الاشياء تتابع من غير انقطاع ، ويرى الحوادث يتبع بعضها بعضا ولكنه لا
يقدر ان يكتشف شيئا آخر وراء ذلك . ولا يمكنه في اول الامر باعتبار ولا بنظر
ان يترك للسبب ولا للمسبب معنى : لان القوات الخاصة التي تستخدمها الطبيعة في
عملها لا تظهر ابدا للحواس ، ولانه ليس من المعقول ان تستتج من حادثين متتابعين
ما بينهما مرة واحدة ان احدهما مسبب ، والآخر مسبب . اذ قد يكون اقترانهما صفة
وهشواذا . وليس لديك ما يسمح لك بجزم وجود الثاني عند ظهور الاول . وباختصار لا يمكن

لذلك الرجل ان يستخدم ذهنه ولا عقله في مادة ولا حادث إلا اذا احرز على تجربة اوسع ، ولا يمكنه ان يتحقق إلا مما كان حاضرا في حواسه او ذاكرته .
 لنفترض ايضا انه حصل على تجربة اعظم ، وانه عاش في هذا العالم مدة تمكنه من مشاهدة الاشياء او الحوادث المتشابهة تقترن مع بعضها باستمرار . ما هي يا ترى نتيجة تلك التجربة ؟ فهو يجزم من اول وهلة بوجود احدها عند ظهور الآخر . ولكن تجربته لم تكسبه معرفة القوة الخفية التي تولد الاشياء بعضها عن بعض . ولا يصل الى تلك النتيجة باعتبار ولا نظر ، ولكنه يكون مقيدا بذلك القيد . وان كان يتبع ذلك الطريق ؛ وان اعتقد اعتقادا ان لا دخل لعلة فيه . فلا بد من مبداء آخر قد يجره الى تلك النتيجة .

وذلك المبدأ هو السنة او العادة فكلما احدث التكرار المعاد المرات العديدة لفعل او عملية واحدة استعدادا لاعادة ذلك الفعل او تلك العملية ، من غير ان يكون للنظر العقلي واعمال الروية حظ فيه ، فاننا نقول دائما ان ذلك الاستعداد نتيجة العادة ، ولنا نعي انا كشفنا عن علة ذلك الاستعداد باستعمال ذلك اللفظ ، بل اقتصرنا على بيان اصل من اصول الطبيعة البشرية ، معروف بصفة كلية وظاهر في نتائجه . وقد لا نقدر على ان تعدى ذلك الحد في بحثنا . وقد يمكن ان يستحيل علينا اكتشاف سبب ذلك السبب . واذا كان الامر كذلك فنبغي ان نرضى به كبداية اصلي للنتائج المعتمدة على التجربة . فلنكتف به ... ومهما كان من الامر ، فاننا نقدم هنا قضية مفهومة على الاقل ان لم تكن حقيقية ، فنقول اننا بعد ان شاهدنا الارتباط القاريين شيئين كالحرارة والهبب مثلا او كالصلابة والثقل ، فلا باعث لاستنتاج وجود الثاني من وجود الاول إلا العادة وكان ذلك الافتراض هو الوحيد الذي يمكننا من ان نعلم ان ما نستنتج من مثال واحد ، وان كان مماثلا للآلاف تمام المسائل . وحكم العقل لا يتغير هكذا بتغير العدد فهو يحكم على الواحد كما يحكم على الآلاف بل النتائج التي

بصل إليها من مشاهدة دائرة واحدة هي نفسها التي يستخلصها من مشاهدات جميع الدوائر
الموجودة في العالم . وبالعكس من ذلك لا يمكن لاحد - بعد ان شاهد جسمًا - احدا
حركته صلبة من جسم آخر - ان يجزم ان جميع الاجسام من غير استثناء تتركها
صلبة كذلك الصلابة . وجميع الاحكام المبنية على التجربة ناتجة عن المادة لا عن
النظر العقلي .

العادة هي الدليل والمرشد في حياة البشر ، وهو المبدأ الوحيد الذي يجعل تجربتنا
صالحة لنا ، فيجعلنا نترقب في المستقبل الحوادث نفسها متسلسلة كما شاهدناها في
الماضي . ولولاها لما علمنا من الامور الواقعية إلا ما كان حاضرا في ذاكرتنا او في
حواسنا ، ولما تمكنا ابدًا من تهئية الاسباب لتحقيق غايتنا ، او من استخدام قوانين
الطبيعية لاصابة مرامينا ، ولتعطلت جميع الاعمال وانعلم القسم الرئيسي من النظريات
Section v. - sceptical solution - p 307

اذا نظرنا الى ما حولنا من الاشياء الخارجية وتمعنا في اعمال الاسباب ، فلا نقدر
ابدا ان نكتشف تلك القوة الضرورية او تلك الصفة الرابطة بين المسبب والسبب
ثني تجعل احدهما نتيجة حتمية للآخر . وكل ما نشاهد هو ان احدهما يتبع الآخر
في الزمان . تصدم كرة كرة اخرى ، فتتحرك الثانية ، ولا تعلمنا حواسنا الخارجية
بشيء يزيد على ذلك . ولا يحدث ذلك التابع تأثيرا على ذهننا . اذن لا يوجد ولو في
مثال واحد للسبب والمسبب ما يوعز بقوة ما او باقتران ضروري ، فلا يمكن لنا ابدًا
ان نتكهن بما سينتج عن اي جسم لاول نظرة نلقبها عليه ، ولو كان عقلنا قادرا
على اكتشاف سلطان الاسباب وقواها لتبأ بالنتائج من غير ان يفكر احيانا الى التجربة
ولتمكن من اصدار حكمه اليقيني بمجرد التفكير والاعتبار .

والحقيقة هي اننا لم نشاهد في صفات المادة ما يظهر سلطانا كهذا ، ولا قوة

كذلك القوة، او ما يسمح لنا ان نتخيل ان تلك الصفات تنتج شيئا من الاشياء،
او تكون متبوعة بامر يمكن لنا ان نسميه نتيجة. الجسمية والامتداد والحركة صفات
تامة في ذاتها لا تدل على حادث آخر ينتج عنها. مناظر العالم في تغير مستمر
والاجسام تتابع من غير انقطاع، ولكن القوة المسيرة لهذا الدولاب خفية لا تظهر
ولا تنكشف في صفة من صفات الاجسام، نعم ان الحرارة لا تنفصل عن لهيب النار
في الواقع. ولكن هل يمكن لنا ان نفترض او ان نتخيل ما يربط بينهما؟ فمن المستحيل
اذن ان تولد فكرة القوة من مشاهدة عمل واحد لجسم من الاجسام. لانه لا وجود
لجسم يمكن اعتباره اصلا للملك الفكرة

... اذا شاهدنا بعض انواع الحوادث دائما مقترنة مع بعضها في جميع الحالات نتكهن
من غير تردد باحدهما عند ظهور الآخر ونستعمل ذلك النوع من انظر والاعتبار الذي
يمكننا وحده من تحقق امور الواقع او الوجود. فنسمي احدهما سببا والآخر مسببا
ونفترض رابطة تربط بينهما اي قوت في احدهما يكون بمقتضاها الثاني حتميا وعمل
عمله هذا حسب يقين لا يخامر شك وضرورة واجبة لا تحتل ريبا ولا جوازا.
يظهر اذن ان فكرة الارتباط الضروري بين الحوادث تولد عن امثلة متعددة لامر
واحد. تكون تلك الحوادث مرتبطة ارتباطا قاريا فيها مهما حصل. ولا يمكن جعل ان
تولد تلك الفكرة عن مثال واحد من تلك الامثلة مهما قلب ومن اي جهة نظر اليه.
ولكن تلك الامثلة متماثلة تماما فلا يوجد في احدها شيء مختلف عما في تعديدها الا
ان العقل عند مشاهدة تكرار الامثلة نفسها يندفع بالعادة عند حضور الحادث الاول الى
تربح الحادث التابع له والاعتقاد في انه سيكون وسيجد. فتلك الرابطة التي نشعر بها
وذلك التثقل العادي الذي يتثقل به الخيال من شيء سابق الى ما يتبعه عادة هو الاحساس
والتأثير المكون فينا فكرة القوة او الارتباط الضروري.

وليس في هذا الامر غير ذلك. فمعنى في الموضوع من جميع النواحي فلن تجد مصدرا

آخر لتلك الفكرة . وما قررناه هو الفرق الوحيد بين المثال الواحد الذي لا يمكن ان نستخلص منه بحال فكرة الرابطة السببية والامثلة المتعددة المتماثلة التي توعد البناء بتلك الفكرة . عندما يشاهد الانسان تقل الحركة الناتج عن صدمة كصدام كرتين في لعبة الصولجان النزلي (البليارد) ، فلا يمكن له ان يجزم ان احد الحوادث يرتبط مع الاخر . وله ان يقول انه يقارن له . ثم بعد مشاهدة امثلة متعددة من ذلك النوع يجزم بانهما مرتبطان . فما هو الغير الذي وقع فتولدت عنه تلك الفكرة الجديدة اعني فكرة الرابطة ؟ لم يحدث شيء إلا انه صار يشعر ان تلك الحوادث مرتبطة في مخيلته حتى اصبح في امكانه التبرؤ بوجود احد تلك الحوادث عند ظهور الاخر . فذا قلنا ان احد الاشياء مرتبط باخر فانا نعني انهما ارتبطا في ذهننا ، ونستنتج من ذلك ان وجود احدهما دليل على وجود الاخر . وهي نتيجة غريبة لامحة تظهر واضحة جلية رغم غرابتها ...

لاشك ان اعظم نسبة بين الاشياء يهنا الاطلاع عليها هي النسبة بين السبب والمسبب ، اذ يعتمد عليها جميع نظرا واعتبارتنا المتعلقة بالواقع والوجود ، وبها فقط نتحقق من الاشياء المحبوبة عن حواسنا ، وحفظتنا ، والمنفعة القريبة التي نستخلصها من جميع علومنا هي ان نتعلم كيف نسيطر ونسير حوادث المستقبل حسب اسبابها . وان افكارنا وابحاثنا لنشتغل في كل لحظة بتلك الرابطة . ولكن نقص ما نتصوره من الافكار الخاصة بها يجعل من المستحيل ان نعرفها وان نحلونها من غير ان نفتقر الى امور اجنبية عنها . ان الاشياء المماثلة مرتبطة باشياء اخرى مماثلة ايضا لبعضها . تحقق التجربة لنا ذلك فتسهل علينا تعديدها فنقول : السبب امر متبوع بامر آخر حتى ان كل امر مماثل للاول لا وهو متبوع بامر مماثل للثاني او بعبارة اخرى لو لم يوجد الامر الاول لما وجد ابدا الامر الثاني .. فمشاهدة السبب تؤدي بالعقل الى المسبب طبق العادة التي اعتادها . وان ذلك ما تعلمنا به التجربة ايضا ، واعتمادا على هذه التجربة نقول : السبب امر متبوع باخر فصرنا نفكر دائما في الثاني اذا شاهدنا ظهور الاول .

السببية عند الغزالي

حكمهم (أي الفلاسفة) بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب . واثار هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات ...

تهافت الفلاسفة ص ٦٤ - المطبعة الخيرية ١٣١٩

مسئلة - الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً : وما يعتقد مسبباً : ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر . ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة علم أحدهما علم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهل البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوي لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفرق . بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة . وهلم جرا الى جميع المقترنات . وانكر الفلاسفة امكانه ، وادعوا استحالة (والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر بطول) . فلنعين مثالا واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاته النار . فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن وماداً محترقاً دون ملاقاته النار . وهم ينكرون جوازه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات :

المقام الاول - أن يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل

بالطمح لا بالاختيار . فلا يمكنه الكف عما هو عليه بعد ملاقاته لمحل قابل له .
 وهذا ما تفكره . بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في البقطن والتفرق في اجزائه
 وجعله حرقا ورما هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . فاما
 النار فهي جماد لا فعل لها . (فما الدليل) على انها العا ل وليس لهم دليل إلا مشاهدة
 حصول الاحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عندا ، ولا تدل على
 الحصول به . وانبه لا عيلة سواء . اذ لا خلاف ان ايجاد الروح ،
 والقوى المدركة ، والحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن
 الطنائع المصبوغة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا ان الاب فاعل
 ابنه بايداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني
 التي هي فيه . ومعلوم انها موجودة عندا . ولم تقل انها به . بل وجودها من جهة
 الاول اما بغير واسطة . واما بواسطة الملائكة الموكنين بهذه الامور الحادثة .
 وهذا مما يقطع به ائفلاسفة القائلون بالصانع والكلام بهم . فقد تبين ان الموجود
 عند الشيء لا يدل على انه موجود به (بل نبين) هذا بمثال : وهو ان الاكهم لو
 كان في عينه غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، ولو انكشفت
 الغشاوة من عينه نهارا وفتح اجفانه ، فرأى الالوان ، ظن ان الادراك الحاصل في
 عينه بصورة الالوان ، فاعلم فتح البصر ، وانبه مهما كتب بصره سليما ومفتوحا
 والحياب ارتفع والشخص المقابل متلونا ، فيلزم لا محالة ان يبصر . ولا يعقل انه
 لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء ، علم ان نور الشمس هو السبب في
 انطباع الالوان في بصره . فمن اين يا من الخصم ان يكون المبادئ للوجود علل
 واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقة بينهما ، إلا انها ثابتة ليست تنعدم
 ولا هي اجسام متحركة فتتغير ، ولو انعدمت او غابت لاذكرنا التفرقة . وفهمنا
 ان ثم سببا وراء ما شاهدناه . وهذا لا يخرج منه على قياس اصلهم . ولهذا اتفق

محتوهم على انه هذه الامراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها، انما تفيض من عند واهب الصور... وانما طلوع الشمس والحرقمة السابعة والجسم المتلون معدات ومهيأت لقبول هذه الصورة.

المقام الثاني مع من يعلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادي الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة، إلا ان تلك المبادي ايضا تصدر الاشياء منها بالزوم والطبع، لاعلى سبيل التروى والاختيار، كصدور النور من الشمس، وانما افرقت المعال في القبول لاختلاف استعدادها، فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس وزرقة ويستضيء به موضع آخر، والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع. وبعض الاشياء تلتصق بالشمس وبعضها يتصلب، وبعضها يبيض، ككسوف النهار وبهها يسود كوجها.

والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المعال. فكذا مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا يمنع عندها ولا يخل. وانما التقصير من القوابل، واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفة افرضنا قطنتين متماثلتين لا قبل النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور ان تحرق احدهما دين الاخرى وليس ثم اختيار...

لا نسلم ان المبادي ليست تفعل بالاختيار، وان الله لا يفعل بالارادة... واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاختراق بازاءه عند ملاقة الفظة النار. أمكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة. (فإن قل) فهذا يجبر الى ارتكاب محلات شنيعة فانه اذا اتكر لزوم المسببات عن اميها، واضيف الى ارادة مخزعا، ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص مبين، بل امكن تنبيه وتبوعه، فاجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضالمة، وذران مشتملة، وجبل راسية، واعاءة مستعدة بالاسلحة لقتله، وهي لا يراها، لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع

كتاباً في بيته ، فليجوز ان يكون انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً امرد عاقلاً
متصرفاً ، او انقلب حيواناً ، او لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، او
ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حـجـراً . واذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الآن وانما القدر الذي
اعلمه اني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببواله
وروثه ؛ او اني تركت في البيت جرة من الماء . ولعلها انقلبت شجرة تفاح ، فان الله
تعالى قادر على كل شيء . وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من التطفة ، ولا من
ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورتها ان تخلق من شيء . فله
خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل . بل اذا نظر الى انسان لم يزل إلا الآن وقيل
له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل : يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد
انقلب إنساناً ، وهو ذلك الانسان . فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن . فلا بد
من التردد فيه . وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم
بعدم كونه ، لزم هذا الممالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردها :
فان الله تعالى خالق لما علم بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة
بل هي ممكنة . يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى
ترسخ في اذهانتنا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تفكك عنه . . .

... فان قبل فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى . وانتم تساعدون على
ان كل محال فليس بمقدور . ونحن الاشياء ما يعرف استحالته . ومنها ما يعرف امكانه ،
ومنها ما يقف الثقل عند فلا يقضي فيه باستحالته ولا امكانه . فالآن ما حد المحال عندكم
فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد ، فقولوا ان كل شئ من اين هذا

ذلك ولاذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الآخر... وينبغي ان يقدر على قلب
 الاجناس فيقلب الجوهر عرضا، ويقلب العلم قدرة، والسواد بياضا، والصوت رائحة،
 كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذبا، وازم عليه ايضا من المعلات ما لا يحصر له.
 والجواب: ان المحال غير مقدور عليه والمحل اثبات اشي مع نفيه، او اثبات
 الخاص مع نفى العام، او اثبات لاثنتين مع نفى الواحد. وما لا يرجع الى هذا فليس
 بمحال. وما ليس بمحال فهو مقدور. اما الجمع بين السواد والبياض بمحال لانا نفهم من
 اثبات صورة السواد في المحل نفى ماهية البياض ووجود السواد. فاذا صار نفى مفهوم
 من اثبات السواد، كان اثبات البياض مع نفيه محالا. وانما لا يجوز كون الشخص في
 مكانين لانا نفهم من كونه في البيت، عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير
 البيت مع كونه في البيت المفهم لنفسه عن غيره. وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم،
 فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة، ولكن فيه نفى ما نفعناه. والجماد يستحيل ان
 يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك، فان خلق فيه ادراك فتسميته الجماد
 علما ولا يدرك به شيئا محال. فهذا وجه استحالتهم. اما قاب الاجناس (فقد قل بعض
 المتكلمين انه مقدور لله تعالى) فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول. لان السواد
 اذا انقلب قدرة مثلا فليسود باق ام لا؟ فن كن معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد
 غيره. وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انصف اليه غيره. وان بقى السواد
 والقدرة معدومة فهي يتقلب بل نفى على ما هو عليه. واذا قلنا نقلب الدم منيا اردنا به
 ان تلك المادة بدلت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان
 صورة عدمت وصورة حدثت. وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان. فاذا قلنا انقلب
 الماء هواء بالتسخين، اردنا به ان المادة القابلة للصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت
 صورة اخرى. فالمادة مشتركة والصورة متغيرة...

تهافت الفلاسفة ص ٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٩٦- المطبعة الخيرية ١٣١٩ طبعها أولى

عِلْمُ الْمَكْشُفَةِ

الأقسام

المعرفة ادراك قبل كل شيء؛ وما الفهم إلا ضرب من الادراك كما يتساءل عند الحديث عن الاعتبار. وفي جميع حالات القلب ضد الادراك نشعر كأن نورا غير انفسنا فتمتعت الحقيقة ونحنها هما يزداد اليقين فيها كلما كانت اقرب الى الاوليات العقلية. ولما دققنا نقدنا للعقل البشري رأينا ان مادة العلم كلها مستقاة من التجربة الحسية. وان العقل يتصرف في تلك المادة حسب قانون خاص به؛ فيركب، ويفصل، ويجمع، ويفرق. وما التصور العقلي إلا نتيجة ذلك التركيب والتفصيل، بل هو حركة ذهنا نفسها. وقد رأينا ايضا ان الادراك الحسي متعلق بالاشخاص والافراد لا يتجاوزها. فهو يدرك هذا اللون، بعينه، وهذا الشكل وهذه

الرائحة بل يدرك الحس شجرة البردقال هذه التي يشاهد شكلها الخاص بها والوانها ورائحتها . وهذه الدار . وهذا الطفل المين الموجود امام عيني الناظر .

اما العقل فلا يدرك الاعيان اصلا ، بل يجزئ بعض الصفات ويعملها على افراد جنس كلل ؛ ولا يتصرف إلا في لماني الكمية . ولكن العقل لا يصل إلا لا تعرف بما آتي به الحس ، فلا يجاوز ابدأ . وهو نقاد لتأنيون خاص به مسطر عليه . فما يدريك ان الوجود الحقيقي هو ما ياتي به الحس . وان الحقيقة تابعة أيضا لذلك القانون العقلي الخاص بالبشر ، وقد يعترى الانسان الشك في الاوليات العقلية كما اعترى الشك في الحاكم الحسي . وكيف يعتمد على العقل في معرفة الحقيقة والعقل لا يأتي إلا بخفائز جزئية مستقاة من علم الحس . والانسان متعطش لا ادراك الحقيقة المطلقة . والعقل متيد بالحس في جميع معلوماته ، وتوانيته التي لا يتجاوزها إلا وتعلم . استولت الخبرة على نفس الغزالي ووقف شاكا عندما وصل الى هنا الحد اذ لم يتمكن من اقامة دليل : لان الأدلة كلها مقامة على الاوليات العقلية وقد وصل الشك الى تلك الاوليات نفسها .

« قالت للحسومات : يم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحمودات وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعزم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالذم وقال : اما تركت تعتمد في النوم أمورا وتخيل احوالا وتعتمد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متغير تلك ومعتقداتك أصل وطئ ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس

أو عتل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك نوعاً بالاضافة اليها ! فإذا وردت تلك الحالة يثبت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انما حالتهم : إذ يزعمون انهم يشعرون في احوالهم التي لهم إذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم . احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ' إذ قال رسول الله (ص) : « انفس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فعمل الحياة الدنيا نرم بالاضافة الى الآخرة . فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهد الآن . وقال له عند ذلك : « وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » فلما خطرت لي هذه الانواط ، وانفذت في النفس ' حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دنفه إله بل دليل . ولم يمكن نصب دليل للامن تركيب العلوم الاولى . فاذا لم تكن مسلمة لا يمكن ترتيب الدليل . فاحصل هذا الداء . ودأب قريباً من شهرين انا فيها على منهج السفسطة بحكم الحال ' لا بحكم النطق والمقلد .

لـ لم يكن للشعر طريق للمعرفة غير الحس والعقل . لا تبصر معلوماته على ما في علم هذا الذي لا ندرك شيئاً منه إلا اذا اثر على حواسنا بنوع من التأثير ' ولاست حالت معرفة الحقيقة المطلقة . ولبقينا كلاسا بين المقيدين باغلال لا تنكسر أبداً ، في ضلال مبين ' لا ندري ، مصدرا ولا مصيرنا ولا معنى وجودنا . يقول لنا الفيزيائي ان لا وجوب للأبس ' اذ نجد في نفسنا نوعين من الازدراك . مخلفين . وما الازدراك الذي المرتبط بالحس إلا الطريق الأدنى التي نستفيد منها التحصيل على صالحتنا في الحياة الدنيا . ' ما الطريق الأتية فهي الموصلة الى المعرفة الكاملة والحقيقة المطلقة : وذلك هو الكلام ' اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية . وانما تحصل في الغالب في بعض الاحوال تختلف الحال في حصولها . فتارة تعجز على القلب كأنه القوي فيه . من حيث لا يدري ؛ وتارة تكسب

بطريق الاستدلال والتعلم. فالذي يحصل لبطريق الأكتساب وحيلة التلصيل يسمى العاما. والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا (٢) »

وكان طريق العالم موصوفة في وجه اكثر الناس: فشكروا في وجودها، ثم تعجبوا وزوا الشك نجزموا بانها من خيالات الصوفية؛ اذ لا دليل قاطع على وجودها عند جميع البشر؛ والدليل لا يكون لاعقليا ولا لعالم مجاوزة العقل. فقرب الفزالي فهمه فشبها بالنوق « وان اردت مثالا مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر، فانظر الى ذوق الشاعر كيف يختص به قوم من الناس. وهو نوع ادرك. ويعلم منه بعضهم حتى لا تتحز عندم الالخان الموزونة من الرغبة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في آخرن حتى استخرجوا منها الموسيقى والاعاني وصنوف الدسات التي منها المحزن ومنها المطرب، ومنها النوم، ومنها المبكي، ومنها المجنون، ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشي. وانما تقوى هذه الآثار فيمن له اصل الذوق؛ واما الماطل من خاصية الذوق، فانه يشارك في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتمتع من صاحب الوجد والغشي. ولو اجتمع العلماء كلهم من ارباب الذوق على تفهيم معنى الذوق لم يقدروا عليه. فهذا مثال في امر خفي لاننا قرب الى فهمك. فقس به النوق الخاص النبوي، واجتهد في ان تعبر من اهل النوق بشيء من تلك الروح... (٣) »

كان الانسان لم يخلق إلا ليعلم؛ وقد ظهر عجز العقل، المقيد بقيود لا تتفاح من ادراك الاشياء في كنهها وذاتها؛ ووجد البشر طريقا اوسع، لا يتقيد بقانون ولا شرط؛ يسير فيه نحو معرفته ذات الوجود، اي الحقائق السرمدية. فسلك بعض الناس تلك الطريق؛ وتفاوتوا في درجاتهم. ولم يستخدموا العقل واعتبروا، ولم يمتدروا الى علوم نظريية. بل خالفوا العلماء. فاخلوا بتمقون في نفوسهم، شيئا غشيا، ويزيحمون المراقيل حتى صفت نفوسهم، فظهرت لهم الحقيقة، وتلأت الانوار

وتعرفوا بالله . وقد حشد الفزالي علم المكاشفة بتدقيقه المبهود فقال : « يرى بعضهم ان منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته (١) . وبعضهم يدعي امورا عظيمة في المعرفة بالله عز وجل . وبعضهم يقول : حد معرفة الله عز وجل ما انتهى اليه اعتقاد جميع العوام ، وهو انه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم . فنضي بالمكاشفة ان يرتفع الفطن حتى تتضح له حلية الحق في هذا الامر ايضا كما يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه . وهذا ممكن في جوهر الانسان ، لولا ان امرأة القلب قد تراكم صدورها وخبها بما ذورات الدنيا . وانما نعني بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقل هذه المرأة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى ، وعن مميزات صفاته وافعاله . وانما تصفيتها تطهيرها بالكف عن الشهوات والافتداء بالانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، في جميع احوالهم . فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شعار الحق ، يتألا فيه حقائقه . ولا سبيل اليه الا بالرياضة التي ياتي تفصيلها في موضعها (٢) » .

فانما صفات قلب الانسان ، استعد لقبول الايدية ، أي للكمال البشري ؛ إذ لم يخلق الا ليعلم كما قلنا . ولكن الاستعداد وحده لا يكفي لادراكها ، بل الله وحده بمحض منه وكرمه يكشف عن بصيرة خلقة : « يتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقتنها وبشرف المعلومات وخستها ، وبطريق تحصيلها ؛ اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهني ، على سبيل المبادأة والمكاشفة ، وبعضهم بتعلم واكتساب ، وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفي هذا المقام تتباين منازل الملمساء والحكماء والانبياء والاولياء ، فدرجات الترقى فيه غير محصورة : اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها . وقصوى الرتب رتبة النبي الذي تنكشف له الحقائق او اكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف الهني في اسرع وقت . وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى

قريبا بالمعنى والحقيقة والصفة ، لا بالمكان والمسافة . ومزاجي هذه الدرجات هي منازل
 السائرين الى الله تعالى ؛ ولا حصر لتلك المنازل . وانما يعرف كل مالك منزله الذي
 بلغه في سلوكه ، فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . فنعما بنا بين يديه ، فلا يحيط
 بحقيقته علما . لكن قد يصدق به ايمانا بالغيب كما انا نؤمن بالنبوة والنبى ، ونصدق
 بوجوده . ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبى . وكما لا يعرف الجنين حال الطفل
 ولا الطفل حال المميز . وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل
 وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على اوليائه
 وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته « ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها »
 وهذه الرحمة مبسوطة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى . غير مضمون بها
 على احد . ولكن انما تظهر في القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله تعالى ... ان
 اوار العلوم لم تحتجب عن القلوب ، لبخل ومنع من جهة التسمتع تعالى عن البخل
 والمنع علوا كبيرا ، ولكن حجب الحبث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، فان القلوب
 كالانوار ، فما دامت مملئة بالماء لا يدخلها الهواء . فالقلوب المشغوفة بغير الله لا
 تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى .

واليه الاشارة بقوله (صلعم) : لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم
 نظروا الى ملكوت السماء ومن هذه الجملة يتبين ان خاصية الانسان العلم والحكمة
 واشرف انواع العلم هو العلم بالله وصفاته وافعاله . فبذلك كمال الانسان وفي كماله
 سمادته وصلاحه ، بجوار حضرة الجلال والكمال فالذين مركب للنفس والنفس محل
 للعلم والعلم مقصود الانسان وخاصيته التي لاجلها خلق . وكما ان الفرس يشارك
 الحمار في قوة الحمل ويختص به بخاصية الكر والفر وحسن الهتة ؛ فيكون
 الفرس مخلوقا لاجل تلك الخاصية ، فان تعطلت منه نزل الى حضيض رتبة الحدار

وكذلك الانسان، يشارك الحمار والفرس في امور ويفارقهما في امور هي خاصيته .
 وتلك الخاصة من صفات الملائكة المقربين من رب العالمين . والانسان على رتبة
 بين البرائم والملائكة ؛ فان الانسان من حيث يتغذى وينسل فبات ، ومن - يث
 صورته وقامته فكالمصورة المنقوشة على الحائط ؛ وانما خاصيته معرفة حقائق الاشياء .
 فمن استعمل جميع اعضائه وقواه على وجه الاستعانة بها على العلم والعمل ، فقد
 تشبه بالملائكة ، فحقيق بان يلحق بهم وجدير بان يسمى ملكا وربانيا . . . (٥) » .

لند اترب الفزالي في نظريته من افلاطون . يقول الفيلسوف اليوناني ان
 البشر نوعين من الادراك . فالنوع الاول موجود عند جميع البشر ؛ وهو ما يسميه
 بالتصور . يستقي جميع معلوماته من الحس ولا يتجاوز ابدا تلك المعلومات ثم يرتقي
 الادراك البشري ، ويفارق عالم الحس اصلا ، ويدخل الى عالم الوجود الحقيقي ،
 عالم الارواح الابدية القارة . اذ الاشياء المدركة بالحس مجرد صور او صدى او
 انعكاسات من الموجودات الحقيقية الروحانية . وقد راينا ذلك واضحا في حديث
 افلاطون عن رجال كهفه ، الذين يشاهدون اشباح الموجودات لا الموجودات نفسها .
 ثم يزيد الادراك البشري صعودا او علوا فيرتقي من الحقائق المنوية الموجودة الى
 الخير الاعلى وهو واجب كل وجود وكل معرفة وهو الواحد الاحد :

« س : - وبهذا القياس نفسه أنهم حال النفس كما يأتي : متى اتجهت نحو موضوع
 سلطت عليها انوار الحقيقة والوجود الحقيقي ، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن ،
 ففهمته وبرهنت بذلك هل ان فيها ادراكا . هل انها اذا اتجهت نحو ما اكتشف بالظلام
 موضوعات - عالم الولادة والموت - استقرت على قمة التصور بصف بصرها ، وكان
 تصورهما مترددا متقلبا فكانها فقدت قوة الادراك ؟ غ : - حقيق انها كذلك .

س : - فهذه القوة التي تهب للموضوعات ما فيها من معرفة يقينية فتجعلها معروفة

وتهب لعارفها قوة الادراك ، هي ما يجب اعتباره « صورة الخير » الجوهرية ويجب ان نحسبها اصل العلم والحقيقة ، على قدر ما يتاح ادراك الحقيقة. ومع ان المعرفة والحقيقة كتليهما جيلتة جدا فمن الصواب ان تحكم ان الخير شي، ممتاز عنهما ويفوقهما جمالا. وكما في حل المشابهة هكذا هنا ، من الصواب حسابان الدور والبصر ممثلين الشمس ولكنه من الخطأ حسابهما والشمس شيئا واحدا. كذلك العلم والحقيقة فان من الصواب حسابهما مثل الخير، ولكن من الخطأ اعتبار احدهما الخير نفسه ، لان قيمة الخير اسمى منهما جدا.

غ : - الذي يشتمل على ما لا يوصف من معاني الجمال ، واذا كان ليس اصل العلم والحقيقة فقط بل يفوقهما جمالا. فلا اظن انك تعني به « الله » - السرور
س : - صه . لا كلمة واحدة من هذا النحو. فالاجدر بك ان تخصص الايضاح بالطريقة التالية . غ : - ارني كيف ؟

س : - اظن انك تسلم ان الشمس تهب للمراتب حيوتها ونماها وغداها لا ظهورها فقط . مع انها هي نفسها غير متصفة بالحياة .
غ : - مؤكدا انها غير متصفة بالحياة .

س : - فسلم اذا ان مواضيع المعرفة بالقياس نفسه تستمد من « الخير الاعظم » يقينية وجودها وجوهريته ، لا معرفيتها فقط . مع ان « الخير » نفسه اسمى من ان يوجد مع الوجود الحقيقي . بل هو يفوقه فعلا قوة وسموا ...

وتلك النظرية نفسها هي التي نجد هاندلغزالي. وكان الفيلسوف اليوناني اهنتى بقله الى الحقيقة . فيقول الغزالي : ان الله وحده هو واهب الوجود ، وان اللوح المحفوظ هو العالم الروحاني ، الذي نجد صورته منعكسة في عالمنا هذا . فكانت تكون الاشياء كلها في «لنا هذا ظلالا أفلاطونية ، واشباحا خيالية ، لا وجود لها حقيقي.

وكان العقل الاعظم اي الادراك في كنهه سابق لوجود الاشياء ذاتها بل كأنه مصدرها . في كلام الغزالي في ميزان العمل كلام احد تلامذة افلاطون . اي كلام اعظم فيلسوف يوناني اسكندري فلوتين (لفته في فلوطين Platon) فيقول : « اول ما خلق الله العقل فقال له : اقبل . فاقبل ثم قل له : ادبر . فادبر . ثم قال : وعزتي وجلالي ! ما خلقت خلقا اكرم علي منك . بك آخذ . وبك اعطي . وبك ائيب . وبك اعاقب . » وقد نسب هذا الكلام الى النبي صلى الله عليه وسلم . ثم زاد الغزالي قائلا : « وهذا العقل الذي يدرك به الانسان الاشياء تجري من العقل الاول الذي خلق الله عز وجل مجرى النور من الشمس . فان هذه العقول بالاضافة الى الاشخاص ، وذلك مطلق من غير اضافته (٦) » .

للمعرفة بابان :

اعلم ان عجائب القلب خارجة عن مدركت الحواس لان القلب ايضا خارج عن ادراك الحس . وما ليس مدركا بالحواس تضعف الافهام عن دركه لا بمشال محسوس . ونحن نقرب ذلك الى الافهام الضعيفة بمثالين :

احدهما انه لو فرضنا حوضا محفورا في الارض ، احتمل ان يساق اليه الماء من فوقه بانهار تفتح فيه ، ويحتمل ان يحفر اسفل الحوض ، ويرفع منه التراب . الى ان يقرب من مستقر الماء الصافي ، فينفجر الماء من اسفل الحوض . ويكون ذلك الماء اصفى وادوم . وقد يكون اغزر واكثر . فلذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء ويحكون الحواس الخمس مثل الانهار وقد يمكن ان تساق الامور الى القلب بواسطة انهار الحواس ، والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلي علما ، ويمكن ان تسد هذه الانهار بالجأوة والزلزلة وغض البصر ، ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب منه ، حتى يتفجر بينابيع العلم من داخله . فان قلت : فكيف يتفجر العلم

من ذات القلب ، وهو خال عنه ، فاعلم أن هذا من صجائب اسرار القلب ، بل المشر الذي يمكن ذكره أن حقائق الاشياء مستورة في اللوح المحفوظ : بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما ان المهندس يصور ابنة الدار في بياض ، ثم يخرجها الى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السموات والأرض . كتب نسخة العالم من اوله الى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم اخبره الى الوجود على وفق تلك النسخة . والعالم الذي خرج الى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة اخرى الى الحس والخيال فان من ينظر الى السماء ، والأرض ؛ ثم يقض بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتى كأنه ينظر اليها . ولو اتعلمت السماء والأرض ، وبقي هو في نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر اليهما ، ثم يتأدى من خياله اثر الى القلب ، فيحصل فيه حقائق الاشياء ، التي دخلت في الحس والخيال والحاصل في القلب موافق للعالم الموجود في نفسه ، خارجا من خيال الانسان وقلبه . والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على وجوده الجسماني ، ويتبعه وجوده الحقيقي ، وجوده العقلي ، اعني وجود صورته في القلب وبعض هذه الموجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، فالروحانية بعضها اشد روحانية من البعض . وهذا اللطف من الحكمة الالهية ؛ اذ جعل حذقتك على صغر حجمها بحيث ينطبع فيها صورة العالم والسموات والأرض ، على اتساع اكثافها . ثم يسري من وجودهما في الحس وجود الى الخيال ، ثم منه وجود في القلب . فانك أبدا لا تترك إلا ما هو واصل اليك فلو لم يجعل للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك ... (٧)

القلب يتصور ان يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس ، وتارة من اللوح المحفوظ . كما ان العين يتصور ان يحصل فيها صورة الشمس تارة من

النظر إليها ، وتارة من النظر الى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورته . فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الاشياء فيه وتفجر اليه العلم منه ؛ فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس . فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الارض ومهما اقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات ، كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما ان الماء اذا اجتمع في الانهار منع ذلك من التفجر في الارض . وكما ان من نظر الى المساء الذي يحكي صورة الشمس . فاذا للقلب بابان : باب مفتوح الى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ؛ وباب مفتوح الى الحواس الخمس ' المتمسكة بعالم الملك والشهادة . وعالم الشهادة ، الملك ايضا يحكي عالم الملكوت نوعا من المحاكاة . فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك ؛ واما انفتاح بابه الداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ ، فتعلمه علما يقينيا بالتأمل من عجائب الرؤيا ، واطلاع القلب في الثبوت على ما سيكون في المستقبل ، او كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وإنما ينفتح ذلك الباب ان انفرد بذكر الله تعالى ... (٨) .

... لو وزن نور الشمس بنور السرج كلها لرجح ، فإيمان آحاد العوام نوره مثل نور السراج ؛ وبعضهم نوره كنور الشمع ؛ وإيمان الصديقين نوره كنور القمر والنجوم ؛ وإيمان الأنبياء كالشمس . وكما ينكشف في نور الشمس صورة السافاق مع اتساع انظارها ، ولا ينكشف في نور السراج إلا زاوية ضيقة من البيت ، فكذلك تفوت انشراح الصدر بالمعارف وانكشاف سعة الملكوت لقلوب العارفين ... (٩) .

النبوة

يتجاوز ادراك النبي العقل . اذ يكشف له من الحقائق الابدئية القارة ، فيطلع على اللوح المحفوظ ، وعالم الملكوت ، ويصير مقربا من الله فيعلم ما خفي عن بقية

البشر ويتحرر من قيود الحس ثم من قيود العقل وينغمس في نفسه انغماسا كلياً حتى تتألق الأنوار فتغمر وتدخال جميع زوايا نفسه وتريح كل غموض وكل ظلام . فيعلم العلم اليقيني، ويتخلص من الحيرة البشرية والشكوك المسايرة لعمل العقل، ويشاهد ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر؛ ويطلع الله بمطالعة اللوح المحفوظ على غيب السماوات (١٠) » ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من المستقبل وامور اخر، العقل معزول عنها كمثل قوة التمييز عن ادراك المعقولات، وكمثل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما ان التمييز لو عرض عليه مدركات العقل لآبأها واستبعدها ، كذلك بعض العقلاء ابوا مدركات النبوة واستبعدوها . وذلك عين الجهل اذ لا مستند لهم إلا انه طور لم يطلع ولم يوجد في حقه، فيظن انه غير موجود في نفسه . والاصح لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكى له ذلك ابتداء لم يلمحها ولم يقربها، وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه ان اعطاهم انموذجا من خاصية النبوة وهي النوم . اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحا واما في كسوة مثال يكشف عنه التمييز . وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه ، وقل له : ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كليلت ويحول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لانكر واقام البرهان على استعدائه وقل : القوى الحساسة اسباب الادراك فمن لا يدرك الاشياء مع وجودها وحضورها فبان لا يدركها مع ركودها اولى واحق . وهذا نوع قياس يكذب الوجود والمشاهدة فكما ان العقل طور من اطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها انواعا من المعقولات . الحواس معزولة عنها فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل . . (١٠) .

الرؤيا

إذا كان قلب الإنسان طاهرا صادقا من جميع الكدورات، وجسده صحيحا قويا، ونفسه سليمة من العاهات. فلا يتقاد الى الخيالات الباطلة ولا الى الشهوات القذرة وزام، فان قلبه ينفج احيانا الى عالم المكنوت فتظهر فيه بعض الحقائق بضرب من الالهام وهو ان تعلم ان القلب مثله مثال مرآة تترامى فيها الصور وحقائق الامور وان كل ما قدره الله تعالى من ابتداء خلقه العالم الى آخره مسطور ومثبت في خلق خلقه الله تعالى يعبر عنه تارة بالوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين وتارة بإمام مبين كما ورد في القرآن : فجميع ما جرى في العالم وما سيجري مكتوب فيه ومنقوش عليه نقشا لا يشاهد بهذه العين . ولا تظن ان ذلك اللوح من خشب او حديد او عظم ، وان الكتاب من كغد او ورق ، بل ينبغي ان تفهم قطعا ان لوح الله لا يشبه لوح الخلق، وكتاب الله لا يشبه كتاب الخلق ، كما ان ذاته وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاته، بل ان كنت تطلب له مثلا يقربه الى فهمك فاعلم ان ثبوت المتدبر في اللوح بظاهري ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حائظ القرآن وقلبه ، فانه مسطور فيه كأنه حين يقرأ ينظر اليه ، واوفشت دماغه جزءا جزءا لم تشاهد من ذلك حرفا، وان كان ليس هنالك خط يشاهد ولا حرف ينظر ، فمن هذا النقط ينبغي ان تفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله وقضاه. واللوح في المثل كمرآة يظهر فيها الصور، فلو وضع في مقابلة المرآة مرآة اخرى لكانت صور تلك المرآة تترامى في هذه. إلا ان يكون بينهما حجاب. فالقلب مرآة تقبل رسوم العلوم، واللوح مرآة رسوم العالم كله موجودة فيها . واشتغال القلب بشهواته ومقتضى جواسمه حجاب مرسل بينه وبين ^{مبدأ} اللوح الذي هو من عالم المكنوت ، فإن هبت ريح حركت هذا الحجاب ورفعته، ^{فأبهر} فأبهر في مرآة القلب شيء من عالم المكنوت كالبرق الخاطف ، وقد ثبت وبدوم وقدا

يدوم وهو الغالب . وما دام متيقظا فهو مشغول بما تورد له الحواس عليه من عالم الملك والشهادة وهو حجاب عن علم الملكوت . ومعنى النوم ان تركك الحواس عاين ، فلا تورد له على القلب فإذا تخلص منه ومن الخيل وكن صائفا في جوهر ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ فوق في قلبه شيء مما في اللوح كما تقع الصورة من مرآة في مرآة أخرى إذا ارتفع الحجاب بينهما ، إلا ان النوم مانع سائر الحواس عن العمل وليس مانعا للخيال من عمله وعن تحركه . فما يقع في القلب يتبدل الخيل فيعاكبه بمثل يقاربه وتكون المتخيلات اثبت في الحفظ من غيرها فيبقى الخيل في الحفظ ، فإذا انزهد لم يتذكر إلا الخيال ... (١١) .

طريق الصوفية :

لا يترك العقل نفسه شيئا إلا إذا اتجه نحوه بكلية وتفرد اليه ولم يشتغل بسوا . فانه يجد اذ ذاك الرابط المطلق بين الامور العقائية وتتسلسل المعاني حتى تصير اعتبارا واستبصارا فيصل العقل الى النتيجة . أما الكلام فلا يحتاج أصلا الى نظر وانتقال من حقيقة جزئية الى أخرى لان الحق يظهر في القلب دفعة واحدة بتمامه وكامله . ولكن الحق لا يظهر هكذا إلا إذا كان القلب مستعدا لقبوله . فلا يحتاج الصوفي الى اكتساب العلوم النظرية التي لا تتجاوز المعقولات بل يحتاج الى طريق عملي يثبت به لقبول الحق ، ولذا سموا سلوكا وطريقة . فالحواس وجميع ما تأتي به حجاب كثيف بين القلب والحق وكذلك جميع الشهوات مهما كانت بل جميع الروابط البشرية وجميع العواطف وإن كانت نزيهة صادقة مسد بين القلب والحق فعل الصوفي اذا ان ينغمس في نفسه حتى تسمى المعلومات الحسية والحواس نفسها منه وعليه ان يجمع الشهوات ويميتها في جمعه ونفسه حتى يتخلص منها بالكليته وعليه ايضا ان يتطهر من جميع العواطف البشرية وان يتبع جميع الروابط

والعلاقات حتى يصير وحيدا فريدا. لا صديق ولا أنيس ولا والدا ولا أبا ولا ابنا ولا مودة. بل يجب ان يصل الى درجة من الانفراد يصير فيها لا يفرح بفرح بشري اصلا ولا يحزن لموت صديق ولا والدين ولا لمصيبة بشرية مهما كانت ثم يترقب اذ ذاك بنفحات ربه فتكون في بداية الامر كالبرق الخاطف تلمع ولا تدوم وقد تشكر ثم قد تبقى معه اذا بلغ الى الدرجة القصوى من القرب من الله : « اعلم ان العلوم ليست ضرورية ، وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال. تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه القوي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا. ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب والاول يسمى الهاما ونفثا في الروح ، والثاني يسمى وحيا . وتخص به الانبياء . والاول يختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه ان القلب مستعد لان تجلي به حقيقة الحق في الاشياء كلها . وانما حيل بينه وبينها بالاسباب الخمسة التي سبق ذكرها : فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله الى يوم القيامة وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها ؛ والحجاب بين المرآتين تارة يزال بليد واخرى يزول بهبوب الرياح تمررهم ؛ وكذلك قد تهب رياح اللطاف وتصفى كنف الحجب عن اعين القلوب فينبلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل وتسام ارتفاع الحجب بالموت فيه ينكشف الغطاء وينكشف ايضا في اللحظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب

شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي الى حتما ، ودوامه في غاية التدور ، فلم يفارق الالهام الاكتسب في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه ولكن يفارقه في سبب زوال المحجب ؛ فان ذلك ليس باختيار العبد . ولم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة واليه الاشارة بقوله تعالى : « وما كان لبشر ان يكلمه إلا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء » فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهية دون التعليمية ، فذلك لم يحصلوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والآلة المذكورة ، بل قلوبا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المنومة ، وقطع العلائق كلها . والاقبال بكنه الهممة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي للقلب عبدا والمتكفل له بتنويره بانوار العلم . واذا تولى الله امر القلب ، فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر المكوث وانقشع من وجه القلب حجاب الغيرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الامور الدلبية . فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار الهممة مع الارادة الصادقة والتمشيط التام والترصد بدوام الانتظار لما يقتضيه الله تعالى من الرحمة . فالانبياء والاوصياء انكشف لهم الامر وفاض على صدورهم النور ، لا بالعلم والدراسة ، والكتابة للكتب ؛ بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها ، وتفرغ القلب من شوائبها والاقبال بكنه الهممة على الله تعالى . فمن كان الله كان الله له . وزعموا ان الطريق في ذلك اولا بانقطاع الدنيا بالكلية وتفرغ القلب منها وبقطع الهممة عن الالهل والمال والولد والوطن ، وعن العلم والولاية والجملة ، بل يصير قلبه الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعلمه ؛ ثم يغلب بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، ويجلس فتأخر القلب بمحسوس الهم ولا يفرق فكره

بقراءة قرآن ، ولا بالتأمل في تفسيره ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ان لا يفسد بباله شي ، سوى الله تعالى ، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلا بلسانه : الله ! الله ! على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي الى حالة يترك تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ، ثم يصير عليه الى ان يعمى اثر من اللسان ، ويصادف قلبه مواظبا على الذكر . ثم يواظب عليه الى ان يعمى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجردا في قلبه حاضرا فيه كأنه لازم له لا يفارقه ، وله اختيار الى ان ينتهي الى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذا الحال بدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو بما يفعله صار متعرضا لنفحات رحمة الله . فلا يبقى إلا الانتظار لما فتح الله من الرحمة ، كما فتحها على الانبياء والاولياء بهذه الطريقة . وعند ذلك اذا صدقت ارادته ، وصفت همته ، وجسنت مواظبته ، فلم تجازيه شهواته ، ولم يشغله حديث النفس بلاثني الدنيا تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدئه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختلطا ، وان ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول . وقد يتظاهر امثاله على التلاحق وقد يقتصر على فن واحد .

وفي اثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن واذا لم تقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة طويلة الى ان يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانتفع له وجه التباس ذلك الخيال في الحال ، فالاشتغال بطريق التعلم اوثق واقرب الى الغرض ، وزعموا ان ذلك يضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه وزعم ان النبي (صالح) لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحي والالهام من غير تكرير وتعليق فانا

ايضا ربما انتهت بي الرياضة والمواظبة اليه . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه . وضع
صمرا ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من لكنوز
فان ذلك ممكن ، ولكنه بعيد جدا ! فكذلك هذا . وقالوا : لا بد اولا من تحصيل
ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوا ؛ ثم لا بلس بعد ذلك بالانتظار لما لن يكشف لسائر العلماء
ففساه ينكشف بعدك لك بالمشاهدة (١٢) .

التوحيد :

يرتقي السائرون الى الله من درجة الى درجة حتى يصلوا الى معرفة الحق فتظهر
اذ ذاك الحقيقة المعلقة الابدية وان الله هو الواحد المنفرد بالوجود « فانهم لا يزالون
مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر
فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود ، وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم
الشهادة الطالبين لادراكهم بالحواس الخمس ظاهر بالاضافة الى من يطلبه في السراج
الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين
لطريق التوحيد في الفعل اعني من انكشف له ان الفاعل واحد » طريق الصوفية
تجربة شخصية يجربها كل منهم فقد حدثنا القزالي عن تجربته وعما وصل اليه فقال :
« وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعرزة والجبروت هو الواحد القهار فما
انتم إلا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته وهو الاول والاخر
والظاهر والباطن . (١٣) » .



مراجع الفصل

- (١) النقد ص ٧٢ و ٧٣ و ٧٤
- (٢) الاحياء ٣٠ ص ١٦
- (٣) مشكاة الانوار ص ١٣٣
- (٤) الاحياء ج ١ ص ١٨ و ١٩
- (٥) الاحياء ج ٣ ص ٧ و ٨
- (٦) ميزان العمل ص ١٠٧
- (٧) الاحياء ج ٣ ص ١٧ و ١٨
- (٨) الاحياء ج ٣ ص ١٨
- (٩) الاحياء ج ٣ ص ١٩
- (١٠) الاحياء ج ٤
- (١١) الاحياء ج ٤ ص ٤٢٩
- (١٢) الاحياء ج ٣ ص ١٦ و ١٧
- (١٣) الاحياء ج ٤ ص ٢١٧

الخطأ والصواب (١)

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
ظلمة	مظلمة	٨	٤	منه	حذف هذه الكلمة	١٩	٥
انسان	الاذن	١٢	٦	المحمر	المحررة	١٩	٩
ولا	(كلمة زائدة)	١٠	١٠	تكون	يكون	٧	١٢
لفئل	لقتل	٣	١٣	اذ	إذا	١٣	١٢
بنفسك	في نفسك	١١	١٧	التقليد	التقليد	٢١	٢٠
بين	بين	٥	٢٣	بالضرورة	بالضرورة	٥	٢٤
اسددت	سدوت	٤	٢٦	الباطية	الباطنة	٨	٢٩
شدد	سدد	١	٤٠	اعصار	عصور	٢١	٤٠
شبر الفلك	سبر افكر	٩	٤٢	صووة	صورة	٩	٤٤
الجرئية	الجزئية	٢	٤٧	النفس	التففس	٣	٥١
الكيفية	لكيفية	٧	٥١				
من المحسوسات	من	٩	٥٠	حواس	حواس	٧	٥٠
نهم	نهم	١	٥٤	إذ	إذا	١٩	٥٤
(لفظة زائدة)	منهم	١٥	٥٦	احدها	احدهما	١١	٥٧
اصغر	اصفرا	١٨	٥٧	يحدث	يحدث	٤	٦٠
تممها	تممها	٢٠	٦٣	الزمان	الزمان	١٧	٦٨
بين	بين	٩	٦٩	الشس	الشس	٤	٧١
بعضها	بعضها	٧	٧٢	عاجز	عاجز	١٥	٧٤
لكنها	لكنها	١	٧٧	يتعرف	يتعرف	٥	٧٧
ميزاته	ميزاته	٨	٧٧	ضرب	ضرب	١	٧٩
كالقلب	كالقلب	٥	٨٠	عملها	عملها	١٩	٨١

الخطأ والصواب (٣)

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
١٨	٨٣	المنصر	المنصر	١٨	٨٣
١٢	٨٦	القبج	القبج	١٢	٨٦
١٦	٨٨	وتأملت	أنك لو تأملت	١٦	٨٨
٢١	٩٤	المنشورة	المنشورة	٢١	٩٤
١٢	٩٦	التأثيرات	التأثيرات	١٢	٩٦
١٢	١٠٢	بمركز	بمركز	١٢	١٠٢
٥	١٠٣	البحث	البحث	٥	١٠٣
٢	١٠٧	حكم	حكم	٢	١٠٧
٩	١١٣	ثبت	ثبت	٩	١١٣
١٤	١١٥	(كلمة زائدة)	(كلمة زائدة)	١٤	١١٥
٤	١٢٤	البحث	البحث	٤	١٢٤
١١	١٢٤	لها	(كلمة زائدة)	١١	١٢٤
١٨	١٢٥	المقول	المقول	١٨	١٢٥
٦	١٣٣	والحيوان	والحيوان	٦	١٣٣
١	١٣٤	حقيقته	حقيقته	١	١٣٤
٣	١٣٦	تقدر	تقدر	٣	١٣٦
٢	١٣٧	يمر	يمر	٢	١٣٧
٥	١٣٧	الفاظها	الفاظها	٥	١٣٧
١٤	١٣٧	فرأى	فرأى	١٤	١٣٧
١٦		شيئا	شيئا	١٦	
٢	١٤٨	بغطل	بغطل	٢	١٤٨
٥	١٣٨	بقي	بقي	٥	١٣٨
١٤	١٣٩	التصديقات	التصديقات	١٤	١٣٩
١٦		او العالم	او العالم	١٦	
٢	١٤٠	كل كل	كل كل	٢	١٤٠
٤		المنطقيين	المنطقيين	٤	
٩		المعوم	المعوم	٩	
٩		تصورا	تصورا	٩	
٩		تصديقا	تصديقا	٩	
١٠		تحدث	تحدث	١٠	
١٥		وان	وان	١٥	
١٦		جوهره ثم	جوهره ثم	١٦	
١٧		لم ين	لم ين	١٧	
١٤	١٤٤	ما قصورا	ما قصورا	١٤	١٤٤
٥	١٥٢	تصديق	تصديق	٥	١٥٢
٥	١٥٣	فتناقض	فتناقض	٥	١٥٣
٥		متصل	متصل	٥	
٦		منفصل	منفصل	٦	
٦	١٥٤	تفهمه	تفهمه	٦	١٥٤
٣	١٥٦	ارتفع	ارتفع	٣	١٥٦
١٠		بحق	بحق	١٠	

الخطأ والصواب (٣)

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
شيء	شيئا	١٢	١٥٦	يذهب	يذهب
قاصر	قاصرا	١٣	١٥٦	الأمثلة	الأمثلة
فراق	افتراق	٨	١٥٧	شاك	شك
فأذن	فأذن	١٦	١٦٠	بالجزائر	بالجزائر
بنقسم	تنقسم	١٤	١٦١	الانسان	الاناث
يتين	تتين	١٢	١٦٢	السيبة	السيبة
كان	كانت	١٢		وجود	وجود
منطقة	منطقة	٧	١٦٤	اسباسا	اسباسا
لفظ	لفظة	٩		الباطنة	الباطنة
يمان	يماني	١٩		تأثير	تأثير
عذرا	عذرا			السيبة	السيبة
يتماهى	تتماهى	١٧	١٦٥	لا يرمي	لا يرمي
الاوليات	بالاوليات	٦	١٧٠	السيبة	السيبة
وجود	وجود	٢٠			
بديها	بديها	٤	١٧١	وانضاف	وانضاف
قله	له	٢	١٧٥	الحسابي	الحسابي
فيه	فيها	١	١٧٦	لنفسها	لنفسها
يمثلوننا	يمثلوننا	١٠	١٧٩	النقي	نقي
لي	الى	١٦	١٨٤	لم	م
قتاعا	اقتاعا	٢	١٨٥	ارادة	ارادة
مكايين	مكايين	١٠		شيشا	شيشا

الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	الخطأ	الصواب	الخطأ	الخطأ	الصواب
ففاعل	الفعال	٢٠٠	لا تنسى	لا تنسي	٢٠٠	٢٠٠
لا محالة	لا محالة	٢٠١	العلم	العلم	٢٠١	٢٠١
المبادي للوجود	المبادي للوجود	٢٠٥	كانا	كان	٢٠٥	٢٠٥
استمع له	استمعته	٢٠٨	مباينة	مباينة	٢٠٨	٢٠٨
أينما	أينما	٢٠٩	الفضاء	الفضاء	٢٠	٢٠
المعاني	المعاني	٢٠٩	حسنا	حسنا	٢٠٩	٢٠٩
تراك	ترك	٢١٠	جميع	جميع	٢١٠	٢١٠
متخيلاتك	متخيلاتك	٢١٠	بجمع	بجمع	٢١٠	٢١٠
وطائل	وطائل	٢١٠	للمكان	للمكان	٢١٠	٢١٠
شهرين	شهرين	٢١٠	امثلة	امثلة	٢١٠	٢١٠
المقال	المقال	٢١٠	المباين	المباين	٢١١	٢١١
عالمنا	عالمنا	٢١٣	اجزاء	اجزاء	٢١٣	٢١٣
الأدراك	الأدراك	٢١٧	فصير	فصير	٢١٧	٢١٧
الاكتساب	الاكتساب	٢١٨	خارج	خارج	٢١٨	٢١٨
ادراك	ادراك	٢٢١	مقدار	مقدار	٢٢١	٢٢١
آخرين	آخرين	٢٢٣	تمكنه	تمكنه	٢٢٣	٢٢٣
يسر	يسر	٢٢٣	لعقله	لعقله	٢٢٣	٢٢٣
تألا	تألا	٢٢٦	مبدا	مبدا	٢٢٦	٢٢٦
بمحض كرمه	بمحض كرمه	٢٢٦	بينهما	بينهما	٢٢٦	٢٢٦
نظروا	نظروا	٢٢٧	نظروا	نظروا	٢٢٧	٢٢٧
نظروا	نظروا	٢٢٧	اعتبارنا	اعتبارنا	٢٢٧	٢٢٧

١- اخطاء والصواب (٥)

الصواب	الخطأ	العدد	الصواب	الخطأ	العدد	الصواب	الخطأ	العدد
تجربة	جربة	١٤	افلاطون	الاطون	١٣	٢٢٨		
بسيم	بسبم	٧	فيتكلم	فيكلم	٥	٢٤٠		
بالالوية	لالهية	١٩	مستقر	مستقر	١٦			
بينها	بينها	١٩	وتكون	وكون	١٨			
المزيفة	للمزينة	٢٠	الخيال	الخيال	٣	٢٤٥		
المنطق	المطق	١٦	انتبه	انبه	٧			
من كان من اهل	من اهل	٩	على	عن	٦	٢٤٩		
المعالم	المعلم	٣١	بعد لك	بعد لك	٥			
			الذي	في	١٢			



col.
07
5

Bibliothèque Alexandrina



0420092

مَطْبَعَةُ الْإِرَادَةِ
تونس